VERBUM CARO

VOLUME IV (Nos 13-16) 1950

NOTE DE LA RÉDACTION

Non dans le désir de changer pour changer, mais afin d'améliorer la présentation de notre revue, nous avons saisi l'occasion offerte par le changement d'éditeur pour modifier la couverture (où l'on trouvera désormais le sommaire) et pour adopter plusieurs habitudes typographiques qui rapprocheront, à cet égard aussi, Verbum Caro *des Collections théologiques des éditions Delachaux et Niestlé.*

Un seul changement de fond : la suppression des Nouvelles pastorales et universitaires. Des notes bibliographiques plus nombreuses, le commentaire de telle nouvelle ecclésiastique particulièrement significative, occuperont mieux la place de cette rubrique, qui n'affirmait guère que symboliquement la présence de l'Eglise, puisque ses renseignements (quand on voulait bien nous les donner) étaient presque toujours dépassés au moment de la parution.

Enfin, nous conformant à la politesse moderne qui semble confondre dans une même gloire les vivants et les morts, nous ne donnerons plus du Monsieur aux auteurs vivants cités dans des articles.

Que nos lecteurs nous aident à bien inaugurer cette nouvelle étape : qu'ils nous apportent leurs critiques, leurs suggestions, leur abonnement et celui de leurs amis [1].

J.-L. L.

[1] Si l'on désire acquérir la collection de tous les numéros parus, on voudra bien consulter la note du bas de la page ci-contre.

ZP
V582
v. 4

VERBUM CARO

Revue théologique et ecclésiastique trimestrielle

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

JEAN-LOUIS LEUBA

avec la collaboration de

JEAN-JACQUES VON ALLMEN, CHRISTOPHE SENFT ET MAX THURIAN

Comité consultatif (en formation)

CHARLES HAUTER EDMOND GRIN JEAN DE SAUSSURE OSCAR CULLMANN
RICHARD PAQUIER PHILIPPE-HENRI MENOUD JEAN VIVIEN ROGER MEHL
ROLAND DE PURY EDOUARD MAURIS THÉO PREISS PIERRE BONNARD
JEAN-PHILIPPE RAMSEYER MAURICE FERRIER ANDRÉ BARDET
PIERRE THÉVENAZ GEORGES PIDOUX JACQUES ROSSEL
JEAN-LOUIS BONJOUR HENRY VANEY

Rédaction

33, KANONENGASSE, BALE, TÉLÉPHONE (061) 4 05 40

Abonnements

SUISSE : Fr. 10.— (ecclésiastiques et étudiants en théologie : Fr. 8.—). ETRANGER : Fr. 12.— (ecclésiastiques et étudiants en théologie : Fr. 10.—). Editions Delachaux et Niestlé, 4, rue de l'Hôpital. Chèques postaux IV 195. Neuchâtel (Suisse). Numéro isolé : Fr. 3.—.

FRANCE : Fr. 900.— (ecclésiastiques et étudiants en théologie : Fr. 650.—). Editions Delachaux et Niestlé, 32, rue de Grenelle, Paris 7e. Chèques postaux 25.30. Paris. Numéro isolé : Fr. 240.—.

BELGIQUE : Fr. 140.— (ecclésiastiques et étudiants en théologie : Fr. 112.—). Librairie évangélique, 119, avenue Coghen, Uccle-Bruxelles. Chèques postaux 17.14.24. Bruxelles. Numéro isolé : Fr. 40.—.

PAYS-BAS : Librairie Meulenhoff & Co. N. V. Beulingstraat 2-4, Amsterdam.

ITALIE : Messagerie Italiane, 52, Via P. Lomazzo 52, Milan.

GRANDE-BRETAGNE : Librairie B. H. Blackwell Ltd, 48-51, Broad Street, Oxford.

ETATS-UNIS : Librairie Arthur M. Adler, 114, Fourth Avenue, New York 3 N. Y.

La collection des trois premières années (1947-1949) peut être obtenue aux adresses ci-dessus au prix global de 15 fr. s., 1200 fr. f., 180 fr. belg. ou au prix équivalent pour les autres pays.

VERBUM CARO

VOLUME IV (Nos 13-16) 1950

NOTE DE LA RÉDACTION

Non dans le désir de changer pour changer, mais afin d'améliorer la présentation de notre revue, nous avons saisi l'occasion offerte par le changement d'éditeur pour modifier la couverture (où l'on trouvera désormais le sommaire) et pour adopter plusieurs habitudes typographiques qui rapprocheront, à cet égard aussi, Verbum Caro *des Collections théologiques des éditions Delachaux et Niestlé.*

Un seul changement de fond : la suppression des Nouvelles pastorales et universitaires. Des notes bibliographiques plus nombreuses, le commentaire de telle nouvelle ecclésiastique particulièrement significative, occuperont mieux la place de cette rubrique, qui n'affirmait guère que symboliquement la présence de l'Eglise, puisque ses renseignements (quand on voulait bien nous les donner) étaient presque toujours dépassés au moment de la parution.

Enfin, nous conformant à la politesse moderne qui semble confondre dans une même gloire les vivants et les morts, nous ne donnerons plus du Monsieur aux auteurs vivants cités dans des articles.

Que nos lecteurs nous aident à bien inaugurer cette nouvelle étape : qu'ils nous apportent leurs critiques, leurs suggestions, leur abonnement et celui de leurs amis [1].

J.-L. L.

[1] Si l'on désire acquérir la collection de tous les numéros parus, on voudra bien consulter la note du bas de la page ci-contre.

DE L'AUTONOMIE DE LA MORALE

Que nous le voulions ou non, il existe une morale autonome que dans certains pays on appelle morale laïque, et nous la pratiquons. Bien plus, nous l'enseignons et nous la défendons. Nous savons qu'elle est liée à notre société et à notre civilisation occidentales. Les critiques que nous formulons à son égard sur tel ou tel point particulier, ou sur telle ou telle de ses orientations profondes, atteignent du même coup cette société et cette civilisation. La mise en question de cette morale autonome ne peut donc être que la mise en question de l'homme moral tel que l'Occident l'a modelé au cours des siècles. Poser le problème de l'autonomie de la morale ce n'est pas essentiellement s'en prendre à telle ou telle institution (l'école laïque en France, par exemple), c'est s'en prendre à ce sujet moral lui-même qui vit en nous, et dont Rousseau et Kant, Bergson et même Sartre ont dégagé l'image. Il n'y aurait pas de problème de l'autonomie de la morale si ce sujet moral autonome n'existait pas en nous et ne constituait pas pour nous à la fois une source de fierté et un recours contre l'angoisse de la mauvaise conscience. Au lieu de s'attacher d'abord à la diversité des systèmes de morale, qui finalement n'ont d'intérêt que rattachés à l'aventure spirituelle de leurs auteurs, il convient de fixer son attention sur ce sujet éthique pour apercevoir dans quelles situations se développe son existence et comment naît sa problématique morale. Le fait qui nous paraît précisément caractéristique de l'Occident, c'est l'existence d'un tel sujet qui ne se confond et ne veut se confondre ni avec le sujet politique, ni avec le sujet religieux. Toute l'originalité profonde de l'Occident est peut-être d'avoir dégagé cet être moral en nous et de lui avoir donné vie. Car il vit bel et bien en nous et tend même à assurer sa prédominance dans cette communauté difficile que nous appelons la personne. Aussi nos différents types de personnalismes ont-ils un accent éthique si marqué. Et il est remarquable que les formes de l'immoralisme, qu'il s'agisse de celui d'André Gide ou de celui de l'existentialisme athée, ont finalement toujours pour conséquence de mettre en vedette un sujet éthique qui s'interroge sur le sens de sa liberté et dont la liberté « s'angoisse d'être le fondement sans fondement des valeurs » (Sartre). Le sujet éthique en nous se sait, s'éprouve, et se veut autonome, il redoute (ce que ne faisait pas l'homme antique) l'intrusion du sujet politique dont la perversité, dont les « mains sales » sont pour lui une sorte de scandale. Et il redoute aussi (sur ce point Kant a parlé pour tout l'Occident moderne) le sujet religieux en qui il voit apparaître une aliénation funeste et pourtant séduisante de la liberté morale. Notre morale parlerait sans doute beaucoup moins d'engagement si l'engagement n'était pas pour le sujet éthique l'entreprise entre toutes difficile, celle à laquelle nous renonçons presque toujours, parce que l'autonomie du sujet moral y répugne. Et finalement l'idée même d'engagement ne postule-t-elle pas

qu'il y a en nous un sujet éthique par essence dégagé, dégagé du lien avec le cosmos, dégagé du lien avec la cité, et dégagé de toute « religion ». Si toute notre morale tend à nous faire saisir le prix de l'engagement, c'est par une sorte de compensation pour la vraie situation de l'être moral qui se veut dégagé.

Cette situation, dont on chercherait vainement l'équivalent dans d'autres civilisations que celle de notre Occident est à l'origine de la scission qui s'est faite entre la foi chrétienne et la morale et par suite aussi à l'origine de toutes les tentatives pour réconcilier la foi et la morale, la dogmatique et l'éthique, ou au moins pour situer la vie morale dans la vie de la foi. Kant a été le moment le plus clair de notre évolution spirituelle où nous avons compris que le sujet éthique pouvait avoir en dehors de toute foi une parfaite dignité, une grandeur remarquable et finalement une sorte de suffisance. C'est cette grandeur et cette suffisance dont l'Occident s'est prévalu pour s'engager à fond dans la voie de la sécularisation et de la laïcité. Il l'a fait sans mauvaise conscience, car il était persuadé que le sujet moral, spirituellement majeur, devait retrouver sur la ligne même de son activité toutes les acquisitions valables du christianisme, un peu comme la morale de Kant retrouve les postulats de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire comme un surcroît. Nous vivons donc sur cette idée de la suffisance de l'homme éthique. N'est-il pas arrivé très souvent à la théologie du XIXe siècle de faire comparaître la Révélation de Dieu devant le tribunal de la conscience morale ? Il est même arrivé que de ce jugement la Révélation soit sortie apparemment indemne et que l'intention des juges fût précisément de faire apparaître l'éclat et la grandeur de la Révélation divine. Ils ne l'avaient fait comparaître que pour la justifier avec plus de certitude. Il n'en est pas moins vrai que, dominés par le primat du sujet éthique, ils avaient dû lui infliger cette comparution.

Prenons bien garde que, lorsque nous parlons d'une crise de la civilisation occidentale, c'est d'une crise de ce primat que nous voulons parler. C'est l'autonomie du sujet moral, du jugement moral qui est mise en question. Le marxisme est assurément — malgré les allures moralisantes que le communisme prend souvent — le choc le plus redoutable que le sujet éthique ait eu à subir, son jugement est déclaré irrecevable ou du moins son jugement n'a de poids que s'il est d'abord soumis au critère de l'histoire. La morale a trouvé son maître dans l'Histoire elle-même. Il importe peu que mon acte soit pur, que mes intentions soient inattaquables, et que mon système de valeurs soit fondé en raison, si j'agis à contre courant de l'histoire. L'Occident était fier d'avoir la morale pour lui. Il apprend maintenant que cela ne sert de rien. Il est possible, bien sûr, que nos valeurs morales retrouvent sens et autorité une fois l'histoire achevée. Pour l'instant elle ne l'est pas et l'homme moral doit accepter l'humiliation de se taire. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas d'éthique marxienne, seulement le sujet éthique n'y a plus la même place. Il lui est demandé de se conformer à sa situation historique et par conséquent, d'abdiquer sa prétention à un jugement universellement valable. La morale n'est donc plus autonome. Voilà la grande révolution qui s'annonce pour

l'Occident. Mais pour redoutable qu'elle soit, la crise n'est qu'une crise. Le marxisme a ébranlé la tradition la plus constante de l'Occident, il ne l'a pas encore vaincue. Déjà apparaissent certains courants qui s'opposent fortement à lui, et il n'est nullement impossible que l'existentialisme fasse réapparaître un jour, après un bouleversement de la table des valeurs reçues (mais nous en avons connu d'autres) le primat du sujet éthique, car en refusant toute définition de l'homme qui ne soit pas surgissement à l'existence, projet vers l'avenir, et par suite liberté, l'existentialisme retrouve assurément le climat spirituel où l'Occident a défini l'homme moral.

Toujours est-il qu'il y a crise, et qu'à cause de cette crise, nous n'avons plus le droit de parler de la morale au singulier. Dès à présent il y a, ce qui eût beaucoup étonné nos pères, des morales, et il est même difficile de les classer. En fait, notre Occident est devenu un carrefour agité où de nombreuses morales laïques, c'est-à-dire autonomes, se livrent des combats acharnés. Nous n'essayerons pas d'y mettre de l'ordre; bien souvent il s'agit de survivances, parfois de courants encore insuffisamment cristallisés. Sous le nom de morale bourgeoise on trouverait un étrange complexe d'éléments chrétiens, d'éléments violemment rationalistes ou froidement traditionalistes. Le rationalisme est également revendiqué par la morale dite naturelle que le catholicisme a souvent abritée sous ses ailes, et même par le marxisme qui, se souvenant de ses origines hégéliennes, ne manque pas d'invoquer l'autorité de la raison et ne dédaigne pas de présenter sa morale. Un inventaire serait donc bien difficile à dresser. Au surplus, dans une époque de crise, les systèmes n'ont qu'une importance très relative. Plutôt que de durcir ce qui est encore à l'état de fusion, nous reviendrons au sujet éthique lui-même et nous nous demanderons quelles sont à l'heure actuelle *ses principales visées* : suivant quelles lignes de force entend-il manifester sa présence? On peut encore formuler le problème dans les termes suivants : Quels sont les principaux thèmes de la morale autonome; mais il convient alors de rappeler que la morale autonome n'est pas une, mais multiple et qu'elle abrite dans son sein des tendances (l'éthique marxienne, par exemple) qui remettent en question son autonomie même et qui tendent à l'édification d'un type d'homme nouveau qui ne sera plus le sujet éthique de Socrate, de Kant et de tout l'Occident. Nous entendrons donc par morale autonome l'ensemble des morales qui se veulent séculières et indépendantes, au moins dans leurs fondements, du christianisme.

Les composantes vivantes d'une telle morale sont assez faciles à déceler. Toutes les morales actuelles nous paraissent, à des degrés et dans des proportions variables, animées par trois thèmes fondamentaux qui définissent les visées du sujet éthique : le thème de la revendication, le thème du devoir et le thème de l'admiration.

Commençons par la visée la plus voyante, celle qui paraît caractériser notre époque et qui est effectivement le gage de tout progrès dans l'ordre politique et social, la visée revendicative. Dans les milieux bourgeois et

dans les Etats totalitaires, elle n'a évidemment pas bonne presse, elle est réputée immorale parce que révolutionnaire. Elle serait à l'origine de cette conscience hypertrophiée des droits qui n'est que le visage politique de l'éternel égoïsme. Négative dans son essence, elle compromettrait à chaque instant l'ordre social, cet équilibre sans lequel aucune vie intérieure ne peut trouver l'harmonie. Et sans doute ces reproches ne sont-ils pas absolument sans fondement. Je voudrais pourtant entreprendre l'éloge de la revendication, car la revendication s'apparente à cette faculté de dire *non* qui est la marque propre de l'homme dans l'économie de la chute, à cette faculté de refuser son propre destin même lorsque celui-ci paraît inscrit dans nos structures fondamentales. A la racine de la revendication, il y a ce refus d'un destin tout fait et qui pourtant, dans une certaine mesure, se confond avec moi-même. Il m'est difficile de revendiquer contre le destin si je ne m'en prends pas également à moi-même. La revendication sera donc le signe de la non-satisfaction, le signe que l'être ne se replie pas sur ce qu'il possède, mais que sa visée va au-delà de ce qu'il possède. Ce sera donc aussi le signe d'une certaine générosité d'âme, la preuve que l'homme est plus attentif à l'avenir qu'au passé, au progrès qu'à la tradition, et qu'il y a place dans sa vie pour l'espérance. L'homme ne revendiquerait pas s'il savait que le monde est absurde; dans l'univers de « Huis-clos » il n'y a pas de place pour la revendication, tout au plus une place est-elle laissée à l'imprécation. Mais précisément cet univers, c'est l'enfer. Par la revendication nous accédons de la vie à l'existence. Il n'y a pas d'autre moyen de faire l'épreuve de ma liberté sinon par la revendication. Que serait un consentement qui n'aurait pas été précédé et préparé par la revendication ? Il faut que l'homme — et l'enfant le lui apprend magnifiquement — sache dire non pour pouvoir dire oui. Ce non de la revendication n'est pas le simple refus de l'obstination ou de la bêtise, mais est comme un doigt tendu vers le moment où le oui deviendra possible, où le consentement ne sera plus ni lâcheté ni aveuglement. Sans doute ce non est-il et doit-il demeurer révolutionnaire, c'est-à-dire bouleversant pour l'ordre établi dont il risque de méconnaître la valeur. Mais celle-ci réside dans le mouvement lui aussi révolutionnaire par lequel cet ordre a un jour été établi contre le désordre, plutôt que dans cet ordre lui-même qui, imperméable à la mobilité de la durée, risque de ne plus être bientôt qu'un désordre établi. L'idée d'une révolution permanente a sur le plan politique et social quelque chose d'utopique, car les sociétés doivent connaître des périodes de relative stabilité. Mais considérée dans sa relation avec le sujet éthique lui-même l'idée de la revendication permanente est un gage du triomphe de l'être sur l'avoir.

Cet éloge de la revendication ne doit pas nous faire oublier l'origine radicalement égoïste du mouvement revendicatif. Nous ne tenons pas pour nulles et non avenues les analyses d'un La Rochefoucauld. Mais nous remarquons que dans le monde des humains il se passe une sublimation effective de nos sentiments. On ne revendique pas sans *invocation* : à partir du moment où la revendication cesse d'être le rêve secret de ma jalousie ou de mon orgueil, à partir du moment où j'ose *avouer* devant autrui et pour autrui

l'objet de ma revendication, je suis obligé, que je le veuille ou non, d'avouer du même coup ce au nom de quoi je revendique. Et comme mon égoïsme est pour autrui rigoureusement dépourvu de sens, parce que purement subjectif, je me trouve dans la nécessité de revendiquer en invoquant une valeur... avouable. Par là même, je me trouve obligé de dépasser et de transcender (ou au moins d'oublier) le motif égoïste qui m'avait d'abord poussé à la revendication. Mon égoïsme demeure, bien sûr, je ne deviens pas pur, mais en avouant ma revendication, c'est-à-dire en l'exposant à autrui, je suis obligé d'accomplir un mouvement de conversion éthique : je suis obligé d'éclairer pour autrui la situation concrète d'où est née ma revendication, je dois la lui rendre assimilable, et je ne le pourrai qu'en invoquant une valeur. Redoutable hypocrisie, penseront certains. Non pas, car on voudra bien remarquer que je suis ici pris à mon propre piège : j'ai revendiqué, poussé par une insatisfaction égoïste, mais pour faire partager ma revendication par autrui, j'ai dû invoquer la justice. On ne découvre pas impunément la justice. Maintenant, que le mot est dit, j'en suit le prisonnier et bientôt l'esclave. La valeur fait irruption dans nos vies sans que nous l'ayons recherchée et l'irruption se produit au moment où je m'avoue devant autrui, parce qu'à ce moment-là je cesse d'être en moi-même, je deviens un être-pour-autrui.

Ce qui fait que le mouvement syndicaliste a été pendant longtemps, et demeure peut-être encore malgré sa large politisation, une des espérances du monde moderne, c'est qu'il est un mouvement revendicatif. Tout mouvement social qui ne se laisse pas acheter par lâcheté ou paresse et qui reste sans compromis possible revendicatif, représente une espérance morale pour notre humanité. C'est la grandeur de Karl Marx de l'avoir compris, et l'on remarquera toute la distance spirituelle qui sépare Marx d'Auguste Comte, en notant l'incompréhension radicale de ce dernier devant l'esprit revendicatif. Qu'on en juge plutôt ! « Les lois générales de la nature humaine, toujours subies avant d'être connues, ont fait partout sentir empiriquement combien la soumission est moralement supérieure à la révolte... Les penchants d'où dépend l'obéissance volontaire, seule vraiment durable, surpassent en noblesse les tendances indisciplinables. Outre l'admirable maxime du grand Corneille : « On va d'un pas plus ferme à suivre qu'à conduire », les populations modernes ne se regardent pas comme dégradées par la fatalité sociale qui leur prescrit une soumission habituelle. [1] » On a trop abusé de l'identité établie entre la vie sociale et le conformisme. En fait, la revendication est un mouvement social aussi authentique que le conformisme.

Nous n'accepterions pas même la thèse traditionnelle de l'opposition entre la morale de revendication et la morale du devoir sans y faire les plus expresses réserves. Car il nous semble, au contraire, que pour le sujet éthique actuel la voie revendicative représente bien souvent l'accès à la morale du devoir. Il est impossible de transformer en une opposition radicale la soli-

[1] A. Comte, *Système de politique positive.*

darité qui unit le droit et le devoir. Lorsque la revendication est devenue sérieuse, c'est-à-dire avouée et avouable, c'est-à-dire offerte à autrui, lorsqu'elle invoque des valeurs, comment ces valeurs ne vaudraient-elles pas aussi pour moi qui revendique ? Comment du même coup, ne revendiquerai-je pas aussi contre moi-même ? Car une valeur n'est jamais *pour moi* de façon univoque, elle témoigne aussi *contre moi*, contre tout ce qu'il y a en moi de passivité, de lâcheté, de puissance d'acceptation, d'esprit de défaite. Bien sûr, je ne m'y attendais pas, je revendiquais pour moi, ou au mieux pour les miens. Mais voici que ma revendication est devenue une *cause*, et cette cause objective, communicable, va décider de mon destin. Ma vie ne m'appartient plus. Les ouvriers qui déclenchèrent les premières grèves n'avaient d'autre expérience que celle de leur misère, de leurs besoins non satisfaits. Ils n'avaient en vue que la satisfaction de ces besoins légitimes sans doute, mais en même temps égoïstes. Or, par ce processus de grève, ils se trouvèrent amenés à assumer une cause qui fit passer au second plan leurs revendications immédiates, et qui, au contraire, les engagea sur la voie du renoncement, de la discipline et parfois de l'héroïsme. La revendication les avait ainsi intégrés à une éthique du devoir. L'homme du devoir n'est pas une figure du passé. Sans doute Kant ne reconnaîtrait-il pas les traits actuels de cette figure. Mais nous sommes arrivés au point précis de notre histoire spirituelle où nous reconnaissons l'inanité de l'opposition dressée par Kant entre la sensibilité et l'entendement, entre la subjectivité et l'objectivité. Un besoin qui s'avoue, qui ne reste pas un besoin honteux, est déjà plus qu'un besoin : il va nous révéler une *tâche à accomplir* et faire briller pour nous la lumière d'une cause à défendre. Je n'ai rien d'autre à offrir à autrui que ma subjectivité, mais en la lui offrant, en la lui faisant voir, je découvre avec lui une cause qui nous lie l'un à l'autre, un devoir qui nous oblige.

Il est plus difficile d'apercevoir le lien qui unit ces deux visées, celle de la revendication et celle du devoir, à la visée des morales d'admiration, encore que la notion de cause pourrait fournir ici une transition authentique. Je ne suis gagné par une cause que lorsque j'ai pu l'admirer en quelqu'un. Mais plus encore que cette transition, on contestera l'actualité des morales d'admiration. Au vrai, elles ont une allure romantique et prennent parfois des formes puériles qui nous mettent en méfiance. Pourtant des hommes comme Max Scheler et Bergson n'ont pas hésité à y reconnaître la dimension fondamentale de toute vie morale. Notons aussi leur pérennité dans l'éducation : il n'est pas d'éducation morale possible sans effort pour fixer le regard de l'enfant sur des « biographies », sur les grandes incarnations du bien dans l'humanité (le héros, le saint, le génie). Aucune Eglise, aucune idéologie même laïque qui n'ait ses héros et ses martyrs. En poussant nos enfants à rencontrer des hommes illustres, nous espérons — et nous n'avons pas tort — que se produira en eux cette émotion féconde et créatrice qui bouleversera l'équilibre de leurs tendances et fera émerger en eux une volonté d'imitation. Nous espérons qu'au contact avec une « belle âme », une sorte de purification intérieure aura lieu : l'enfant disqualifiera lui-

même certains de ses penchants et s'engagera dans la voie d'une véritable émulation spirituelle.

L'existence d'une morale d'admiration nous révèle que la vie du sujet ne doit pas être conçue comme une vie indépendante d'autrui, notre vie intérieure peut se nourrir de celle d'autrui. Accéder par l'admiration, et naturellement par la compréhension au foyer de cette vie intérieure d'autrui, c'est nécessairement y participer. Nous avons tendance à croire que l'homme peut avoir une connaissance immédiate des valeurs et nous lions à la solitude et au recueillement la compréhension de celles-ci. Cette vue n'est que partiellement exacte : car elle oublie que la nature propre de la valeur (à la différence de l'idée ou du principe) c'est de ne valoir qu'incarnée; une valeur n'est sérieuse et contraignante pour nous que si nous la voyons assumée par quelqu'un. Sans doute discernons-nous du même coup que ce quelqu'un ne l'assume pas entièrement, que sa vie renvoie à un au-delà de lui-même dont il n'a pas pris pleinement possession. Il n'est pas de consentement à la valeur qui ne s'accompagne aussi de refus. Mais précisément notre connaissance des valeurs se trouve liée à la constatation de ce double mouvement : les valeurs ne seraient pas des valeurs si elles n'étaient pas tellement *pour* l'homme que celui-ci les assume et les incarne ou tout au moins se déclare pour elles. Mais inversement, les valeurs ne seraient pas non plus des valeurs authentiques, elles se confondraient avec des qualités ou des vertus, si l'homme pouvait confondre la cause de sa subjectivité avec la cause des valeurs. Les hommes que nous admirons (les saints n'échappent point à cette règle) sont ceux dans la vie de qui nous voyons les valeurs dans leur double situation d'immanence et de transcendance. Ils ne seraient pas admirables s'ils ne vivaient pas les valeurs dont ils nous parlent; mais ils ne pourraient pas en vivre si ces valeurs n'étaient pas à la fois en eux-mêmes et au-delà d'eux-mêmes. L'homme dont la vie est en plein accord avec ses principes, l'homme qui fait pleinement ce qu'il dit, mérite sans doute de la considération, non de l'admiration, car finalement il ne témoigne que de lui-même et de la rectitude de sa pensée. Il est tout d'une pièce; on peut lui faire confiance, mais on ne peut placer en lui son espérance, car il ne nous révèle rien d'autre que ce que nous voyons en lui, et nous sommes assurés qu'il n'ira pas au-delà de lui-même. L'homme qui porte la valeur est celui dont la vie est comme marquée ou encore consumée par cette valeur qui ne lui laisse aucune paix. C'est cela qui précisément est admirable, et pour nous, révélateur de la valeur. Nous n'accédons pas à la valeur autrement que par la médiation d'autrui.

Voilà pourquoi le sujet éthique ne se découvre pleinement lui-même que s'il est capable de joindre l'admiration à la revendication et au devoir. Il est assez étonnant pourtant de constater que les éthiques d'admiration retiennent assez peu notre attention théorique, encore que nous les pratiquions spontanément. Ce discrédit théorique n'implique pas que l'admiration ait cessé d'être une visée du sujet éthique actuel. Mais il signifie d'abord que parce que nous vivons une période de crise, où la rupture entre les générations est plus marquée que par le passé, nous avons plus de peine qu'à d'autres

époques à nous tourner vers le passé qui pourtant aurait seul assez de prestige pour proposer ses grands hommes à notre admiration. Comme nous avons tendance à porter condamnation sur les idées du passé, nous nous imaginons naïvement que les hommes du passé ont cessé d'être admirables. Et puis, plus attentifs à la causalité sociale qu'à la causalité personnelle, aux mouvements globaux qu'à l'efficace des spiritualités, nous éprouvons une sorte de honte à avouer nos admirations pour une personne ; il nous semble que ce serait trahir la vraie conception que nous devons avoir de l'histoire. Enfin, il est très certain que dans un âge technique les abstractions jouissent de plus de crédit que les personnes, ou du moins les personnes ne nous apparaissent plus dans l'originalité de leur spiritualité propre, mais à travers le mythe qu'elles défendent. Toutes ces causes, pour réelles qu'elles soient, n'ont pourtant pas fait disparaître la visée admirative de notre moralité spontanée.

L'homme moral nouveau qui s'édifie depuis que notre Occident est entré dans l'âge industriel et technique réunira ces trois visées : la revendication, le devoir et l'admiration. Telles nous paraissent être les grandes composantes de la morale autonome au sein de laquelle apparaissent et apparaîtront différents types de morales laïques qui se différencieront précisément par le dosage qu'elles feront de ces éléments.

Le chrétien aura certes des réserves à formuler à propos de tel ou tel type de ces morales laïques. Il pourra trouver que l'élément revendicatif, par exemple, joue ici ou là un rôle trop important. Mais nous ne voyons pas comment il pourrait, sans mauvaise foi, réprouver l'une des trois visées que nous venons de dégager. Le sujet éthique de l'Occident moderne ne doit pas être traité en ennemi par le christianisme. L'opposition que certains se plaisent à entretenir entre la morale chrétienne et la morale laïque nous paraît factice et relève en fait du conflit et de la concurrence qui s'établissent dans le monde sécularisé entre les institutions (écoles en particulier) qui relèvent de l'autorité de l'Eglise et celles qui s'en sont affranchies. Il y a là un conflit de puissances qui nous paraît essentiellement secondaire. Nous n'avons aucune objection à élever contre le contenu d'une morale laïque si elle se réfère aux trois visées de l'homme éthique que nous avons analysées. Cette morale assure bel et bien la fonction qui est la sienne et qu'elle partage avec l'Etat : elle collabore à la conservation du monde. Que pourrions-nous lui demander de plus ? Le chrétien ne nous semble avoir aucune revendication à faire valoir contre la morale dite laïque.

Mais il a, peut-être fortement, la tentation d'y ajouter un *complément*. C'est là d'ailleurs une attitude qui est générale parmi les chrétiens : ils considèrent très souvent l'Evangile comme un complément (parfois aussi un rectificatif) à la sagesse du monde. Ils se présentent comme ceux qui détiennent un secret supplémentaire. La Bonne Nouvelle devient ainsi une sorte d'appendice. L'idée médiévale que la Révélation est complémentaire de la raison paraît être à l'origine de cette attitude. Mais, bien entendu, elle est

même certains de ses penchants et s'engagera dans la voie d'une véritable émulation spirituelle.

L'existence d'une morale d'admiration nous révèle que la vie du sujet ne doit pas être conçue comme une vie indépendante d'autrui, notre vie intérieure peut se nourrir de celle d'autrui. Accéder par l'admiration, et naturellement par la compréhension au foyer de cette vie intérieure d'autrui, c'est nécessairement y participer. Nous avons tendance à croire que l'homme peut avoir une connaissance immédiate des valeurs et nous lions à la solitude et au recueillement la compréhension de celles-ci. Cette vue n'est que partiellement exacte : car elle oublie que la nature propre de la valeur (à la différence de l'idée ou du principe) c'est de ne valoir qu'incarnée; une valeur n'est sérieuse et contraignante pour nous que si nous la voyons assumée par quelqu'un. Sans doute discernons-nous du même coup que ce quelqu'un ne l'assume pas entièrement, que sa vie renvoie à un au-delà de lui-même dont il n'a pas pris pleinement possession. Il n'est pas de consentement à la valeur qui ne s'accompagne aussi de refus. Mais précisément notre connaissance des valeurs se trouve liée à la constatation de ce double mouvement : les valeurs ne seraient pas des valeurs si elles n'étaient pas tellement *pour* l'homme que celui-ci les assume et les incarne ou tout au moins se déclare pour elles. Mais inversement, les valeurs ne seraient pas non plus des valeurs authentiques, elles se confondraient avec des qualités ou des vertus, si l'homme pouvait confondre la cause de sa subjectivité avec la cause des valeurs. Les hommes que nous admirons (les saints n'échappent point à cette règle) sont ceux dans la vie de qui nous voyons les valeurs dans leur double situation d'immanence et de transcendance. Ils ne seraient pas admirables s'ils ne vivaient pas les valeurs dont ils nous parlent; mais ils ne pourraient pas en vivre si ces valeurs n'étaient pas à la fois en eux-mêmes et au-delà d'eux-mêmes. L'homme dont la vie est en plein accord avec ses principes, l'homme qui fait pleinement ce qu'il dit, mérite sans doute de la considération, non de l'admiration, car finalement il ne témoigne que de lui-même et de la rectitude de sa pensée. Il est tout d'une pièce; on peut lui faire confiance, mais on ne peut placer en lui son espérance, car il ne nous révèle rien d'autre que ce que nous voyons en lui, et nous sommes assurés qu'il n'ira pas au-delà de lui-même. L'homme qui porte la valeur est celui dont la vie est comme marquée ou encore consumée par cette valeur qui ne lui laisse aucune paix. C'est cela qui précisément est admirable, et pour nous, révélateur de la valeur. Nous n'accédons pas à la valeur autrement que par la médiation d'autrui.

Voilà pourquoi le sujet éthique ne se découvre pleinement lui-même que s'il est capable de joindre l'admiration à la revendication et au devoir. Il est assez étonnant pourtant de constater que les éthiques d'admiration retiennent assez peu notre attention théorique, encore que nous les pratiquions spontanément. Ce discrédit théorique n'implique pas que l'admiration ait cessé d'être une visée du sujet éthique actuel. Mais il signifie d'abord que parce que nous vivons une période de crise, où la rupture entre les générations est plus marquée que par le passé, nous avons plus de peine qu'à d'autres

époques à nous tourner vers le passé qui pourtant aurait seul assez de prestige pour proposer ses grands hommes à notre admiration. Comme nous avons tendance à porter condamnation sur les idées du passé, nous nous imaginons naïvement que les hommes du passé ont cessé d'être admirables. Et puis, plus attentifs à la causalité sociale qu'à la causalité personnelle, aux mouvements globaux qu'à l'efficace des spiritualités, nous éprouvons une sorte de honte à avouer nos admirations pour une personne; il nous semble que ce serait trahir la vraie conception que nous devons avoir de l'histoire. Enfin, il est très certain que dans un âge technique les abstractions jouissent de plus de crédit que les personnes, ou du moins les personnes ne nous apparaissent plus dans l'originalité de leur spiritualité propre, mais à travers le mythe qu'elles défendent. Toutes ces causes, pour réelles qu'elles soient, n'ont pourtant pas fait disparaître la visée admirative de notre moralité spontanée.

L'homme moral nouveau qui s'édifie depuis que notre Occident est entré dans l'âge industriel et technique réunira ces trois visées : la revendication, le devoir et l'admiration. Telles nous paraissent être les grandes composantes de la morale autonome au sein de laquelle apparaissent et apparaîtront différents types de morales laïques qui se différencieront précisément par le dosage qu'elles feront de ces éléments.

Le chrétien aura certes des réserves à formuler à propos de tel ou tel type de ces morales laïques. Il pourra trouver que l'élément revendicatif, par exemple, joue ici ou là un rôle trop important. Mais nous ne voyons pas comment il pourrait, sans mauvaise foi, réprouver l'une des trois visées que nous venons de dégager. Le sujet éthique de l'Occident moderne ne doit pas être traité en ennemi par le christianisme. L'opposition que certains se plaisent à entretenir entre la morale chrétienne et la morale laïque nous paraît factice et relève en fait du conflit et de la concurrence qui s'établissent dans le monde sécularisé entre les institutions (écoles en particulier) qui relèvent de l'autorité de l'Eglise et celles qui s'en sont affranchies. Il y a là un conflit de puissances qui nous paraît essentiellement secondaire. Nous n'avons aucune objection à élever contre le contenu d'une morale laïque si elle se réfère aux trois visées de l'homme éthique que nous avons analysées. Cette morale assure bel et bien la fonction qui est la sienne et qu'elle partage avec l'Etat : elle collabore à la conservation du monde. Que pourrions-nous lui demander de plus ? Le chrétien ne nous semble avoir aucune revendication à faire valoir contre la morale dite laïque.

Mais il a, peut-être fortement, la tentation d'y ajouter un *complément*. C'est là d'ailleurs une attitude qui est générale parmi les chrétiens : ils considèrent très souvent l'Evangile comme un complément (parfois aussi un rectificatif) à la sagesse du monde. Ils se présentent comme ceux qui détiennent un secret supplémentaire. La Bonne Nouvelle devient ainsi une sorte d'appendice. L'idée médiévale que la Révélation est complémentaire de la raison paraît être à l'origine de cette attitude. Mais, bien entendu, elle est

aussi conditionnée par la situation du monde occidental sécularisé, incomplètement sécularisé d'ailleurs. Le christianisme est refoulé à la périphérie de notre existence et il accepte de jouer ce rôle périphérique, il se pense lui-même selon la situation qui lui a été faite par l'évolution sociologique. Il n'enseigne donc plus que des vérités complémentaires. Les traités de morale chrétienne illustreraient souvent assez bien cet état de choses. Ce que nous avons dit jusqu'à présent indique bien notre intention de ne pas nous engager dans cette voie : nous ne trouvons dans l'Evangile aucun complément à ajouter à la morale autonome.

Il nous semble d'ailleurs que l'enseignement apostolique lui-même nous dicte cette attitude. Quand nous considérons les listes de vertus recommandées par les apôtres (le travail, la paix, l'ordre, la bonté, l'humilité, la douceur, la patience, la justice, l'équité, la tempérance, la sagesse, etc...), nous remarquons que ce sont là des vertus que non seulement le monde juif, mais le monde païen connaissaient parfaitement. Les apôtres n'ont pas hésité à les reprendre tout simplement. Allons plus loin : la loi révélée par Dieu au peuple élu, loi dont le contenu éthique est aussi inscrit dans le cœur des païens, Jésus ne l'a pas abolie, mais accomplie. Le Sermon sur la Montagne n'est pas une prédication éthique, et les Béatitudes ne nous enseignent pas une morale plus élevée que celle que les hommes connaissaient déjà. Leur intention est tout autre. Mais il n'est pourtant pas interdit d'être *aussi* attentif à leur signification morale, et alors on constate que la douceur, la miséricorde, l'esprit de paix, l'esprit de pauvreté ne sont pas des vertus qui auraient été totalement inconnues avant la prédication du Christ et qui le seraient redevenues dans un monde déchristianisé. Ce sont des vertus que le monde païen ne pratique guère (les chrétiens les pratiquent-ils beaucoup plus ?) mais qu'il connaît et dont il est prêt à faire l'éloge. Il y a évidemment l'*amour* qui paraît être une valeur spécifiquement chrétienne, mais il faut bien reconnaître que le christianisme n'a pas inventé la différence entre *éros* et *agapé*, et que le paganisme avait au moins une notion formelle de l'agapé. Qu'une équivoque profonde ait subsisté dans la pensée grecque sur le contenu et surtout sur la possibilité concrète de l'agapé, cela est certain. Si la Révélation chrétienne est ici décisive, ce n'est nullement par l'invention d'une vertu éthique nouvelle, ni par un apport complémentaire à la pensée païenne.

Nous nous trouvons donc devant ce fait assez singulier qu'il est difficile à la fois de rectifier et de compléter la morale laïque (ce qui n'exclut pas la critique de telle ou telle forme de morale laïque particulière) et de définir, face à cette morale, une morale chrétienne ayant un contenu spécifique. En le disant, nous sommes conduits à une affirmation qui aurait sans doute scandalisé tous les théologiens post-kantiens, à savoir que le christianisme n'est pas une morale du tout et qu'il n'a pas pour tâche de formuler une morale. Toute la révélation chrétienne tient dans ce seul fait historique : « Dieu était en Christ réconciliant les hommes avec lui-même. » L'enseignement de l'Eglise ne peut pas avoir d'autre point de départ, et aucune propédeutique ne conduit à ce point de départ. Dès lors pour l'homme dont toute l'existence misérable ou glorieuse, oisive ou utile, active ou contem-

plative signifiait nécessairement achèvement dans la mort, dont toute la destinée était achevée et fixée pour jamais dans la mort, il y a maintenant de nouveau un avenir, une espérance, une vie nouvelle. Mais dès lors aussi tout, dans mon existence, doit être replacé dans la perspective de cette vie nouvelle, cachée avec le Christ en Dieu, tout dans mon existence doit être replacé dans la perspective de mon baptême, c'est-à-dire de ma mort en Christ et de ma vie en Christ. On appellera éthique chrétienne une éthique qui, sans se laisser aller à la tentation de décrire des valeurs éthiques nouvelles, de purifier des vertus anciennes, ou d'inventer un ordre chrétien, ou même de « christianiser » un ordre existant, s'efforcera de recentrer sur le baptême la vie morale tout entière. C'est là, croyons-nous, une tâche beaucoup plus féconde que la critique du contenu de la morale laïque. Nous n'ignorons pas que cette entreprise peut être grosse de conséquences : il n'est pas impossible qu'elle ait pour conséquence un bouleversement de l'habituelle hiérarchie des valeurs, que l'éthique tout entière soit située sur un plan nouveau et que nous ne puissions plus avoir pour la morale des ambitions aussi décisives que nous en avons communément. L'essentiel, c'est que nous ne préjugions pas de toutes ces questions et que nous ne commencions pas par nous attaquer au contenu de la morale laïque ou autonome, comme le fait si souvent la critique romaine, car il y a de fortes chances pour qu'alors nos critiques soient d'abord inspirées par la structure des institutions sociales traditionnellement réputées chrétiennes. Il y a surtout de fortes chances pour que l'Evangile n'apparaisse plus que comme un additif ou un rectificatif de la morale effectivement vécue par nos contemporains. Pas plus que nous n'avons à prendre position contre la raison, nous n'avons à prendre position contre la morale. En les recentrant toutes deux sur le mystère de notre nouvelle naissance, c'est-à-dire de notre baptême en Christ, nous ne visons pas à modifier leurs affirmations, mais à donner à celles-ci une signification qu'elles ne nous apportent pas par elles-mêmes. Ce que nous demandons à la Révélation biblique, c'est de nous enseigner non la morale, mais l'usage de la morale.

Nous ne pouvons pas avoir la prétention de décrire, dans le cadre de cet article l'usage, selon la foi, de la morale. Nous nous bornerons à esquisser certaines directions. Le grand problème n'est pas, comme on l'a trop souvent répété, la mise en question de la morale autonome ou laïque par la foi chrétienne; le vrai problème a une allure plus positive : il est de savoir ce que devient la morale, notre morale, lorsqu'elle est affrontée par la foi en Christ, ce que je peux apprendre concernant mon existence éthique lorsque je suis placé devant Jésus-Christ crucifié et ressuscité. Bien sûr, il ne s'agit pas d'écarter la notion de jugement : pour l'homme éthique Jésus-Christ est aussi le *juste* juge. Mais il s'agit de ne pas donner à ce terme de jugement une signification purement humaine, purement négative (le jugement humain est essentiellement condamnation). Le jugement de Christ sur la vie éthique, c'est qu'en réalité celle-ci est une bonne chose, une voie salutaire, voulue de Dieu, une voie où l'homme rencontrera le bonheur et la prospérité (comme

nous le rappelle le cinquième commandement), que cette promesse est valable pour toute vie honnête à la seule condition que nous acceptions de vivre cette vie éthique *en Christ*. Notre vie éthique n'est pas seulement une *étape* au sens kierkegaardien de ce mot qui serait ensuite, par l'acte de foi, définitivement dépassée, elle représente vraiment notre authentique vocation. Mais encore faut-il que nous puissions l'assumer. La volonté de l'assumer ne manque pas à l'homme, bien au contraire il y a, même au moment de la chute, une volonté éthique : la volonté de distinguer le bien du mal; la volonté éthique d'être vraiment libre et de manifester cette liberté dans la distinction du bien et du mal. Mais cette volonté éthique tourne immédiatement en désobéissance. Placé devant le bien et le mal, l'homme choisit en fait le mal. Il n'a pas le pouvoir de s'intégrer lui-même dans la voie du bien : il voit le bien et fait le mal. Si l'on veut parler de « mise en question », ce que la Révélation met en question, ce n'est pas la morale comme telle, ce n'est pas le contenu de la morale, c'est précisément son autonomie. C'est bien pourquoi il est vain d'opposer une morale chrétienne à la morale laïque : car en fait on juxtapose le plus souvent à la morale souvent hardie et révolutionnaire de l'homme éthique une morale timorée et traditionaliste, qui peu à peu abandonne par lambeaux des concessions que l'autre lui arrache [1]. Les chrétiens ne jouent pas vis-à-vis de la morale leur rôle de « sel de la terre ». Ils ne le joueront que dans la mesure où ils mettront en question l'autonomie même de la morale. Or cette mise en question ne procède plus d'une dialectique ou d'une critique, elle ne peut que procéder de la confrontation du sujet éthique avec le Christ crucifié et ressuscité.

En présence du Christ j'apprends d'abord que je ne suis pas, que je n'ai jamais été et que je ne serai jamais un juste, et qu'ainsi il est inutile de vouloir me justifier, c'est-à-dire de faire servir la vie éthique à ma justification. Or, les différentes directions de la vie morale que nous avons distinguées : la revendication, le devoir et l'admiration me conduisent effectivement, tant que je ne suis pas en Christ, sinon à me croire juste, du moins à croire à la possibilité de ma justice. Puisque je revendique au nom de la justice, puisque j'accomplis par devoir des actions justes, puisque je suis ému par la vue de l'homme juste, c'est donc que je suis moi-même virtuellement ou actuellement (et le progrès moral qui est effectif rend flottante la frontière entre l'actuel et le virtuel) un juste. C'est là une conviction qu'aucun raisonnement ne peut entamer, ou s'il l'entame, c'est pour me précipiter dans le scepticisme à l'égard de la justice. Il existe un persiflage « chrétien » des valeurs éthiques qui est ruineux pour l'homme. Seule la mise en présence de l'homme avec la Croix de Celui qui a accompli toute la justice peut détruire notre bonne conscience éthique sans nous jeter dans le scepticisme à l'égard de la justice elle-même. Lorsqu'on me démontre que mes visées les meilleures ne sont pas justes, je ne puis que finir dans le découragement : la justice

[1] Qu'il s'agisse du prêt à intérêt, du contrôle des naissances, du refus de la guerre ou de la limitation du pouvoir de l'Etat, c'est la même lamentable histoire qui se reproduit.

n'est pas de ce monde. Ce qui importe c'est donc que je sois amené à m'avouer injuste devant Celui qui en ce monde fut le Juste. Cette confession ne peut être rendue que devant la Croix de Jésus-Christ.

En second lieu, si toute bonne conscience se trouve détruite de cette façon-là, une autre possibilité m'est encore refusée : celle d'être le juge de mes semblables. Car je suis exactement dans la même situation qu'eux, et sans doute suis-je plus mauvais qu'eux encore puisque moi qui, vis-à-vis de la Croix partage leur position, je m'élève pourtant arbitrairement au-dessus d'eux — contre toute justice. Appelés à subir le même jugement, nous connaissons une solidarité radicale. Aucun de nous ne pourra donc user de la morale comme il avait tendance à le faire : pour opérer lui-même une discrimination parmi les hommes; revendiquer au nom de la justice, n'est-ce pas revendiquer en même temps contre les injustes, désigner parmi les hommes des injustes ? Ce passage de l'invocation à la discrimination représente une nécessité logique de ma pensée. C'est à cette logique-là que je ne puis plus céder — à cause de la Croix, et à cause du dernier jour. Ne croyons pas que l'homme qui admire soit plus à l'abri que le revendicateur de cet appétit de jugement : l'admiration elle aussi comporte un deuxième moment de mise à l'index. Aucune admiration humaine solide qui ne s'édifie pas sur des répulsions.

Enfin, devant le Seigneur crucifié et ressuscité, j'apprends qu'il m'est impossible de vivre, c'est-à-dire d'avoir un avenir, d'entreprendre une œuvre, d'avoir une existence morale, en dehors de la certitude du pardon actuel, du pardon toujours renouvelé. Or aucune morale ne peut m'apprendre que je suis pardonné. Aucune morale, si exaltante soit-elle, ne peut faire que je n'aie pas accompli le mal et que je n'aie pas un passé, que ce passé ne soit pas achevé. C'est pourquoi toute morale authentique est nécessairement dure : elle me jette dans le remords ou exige une réparation qui, à la limite, m'apparaîtra toujours comme impossible. Bien plus, elle m'enseigne peut-être avec la générosité le devoir du pardon. Mais comment pourrais-je pardonner si je ne reçois pas moi-même mon pardon ? Comment pourrais-je, si je suis un être moral, considérer mon passé sans en être accablé ? Comment pourrais-je donner à mon passé une autre signification que celle qui, objectivement, a été la sienne ? Les jeux ne sont-ils pas faits ? Seul le Christ ressuscité peut m'apprendre que je suis effectivement devenu dans son baptême une créature nouvelle, que mon passé, au lieu de me redire perpétuellement ma honte, me dit la grande miséricorde de Dieu. « ... l'œuvre de Dieu n'est point une œuvre extérieure à l'homme, un décret de justification qui laisserait en réalité cet homme inchangé. ... nous croyons que l'homme que Dieu a réconcilié avec Lui, par pure miséricorde, est devenu en Christ une créature nouvelle, et qu'incorporé à l'Eglise, il participe réellement à la nouvelle humanité dont Jésus-Christ est tout ensemble le premier membre et le Chef. [1] » Com-

[1] P. Maury, *Protestantisme français*, Paris, 1945, pp. 419-420.

prenons bien que l'œuvre du pardon ou la justification signifie effectivement pour notre être une nouvelle création. Désormais « l'huis-clos » est ouvert, un avenir effectif est devant moi. Ce que l'homme, au jour de la chute, s'est avéré incapable de faire, assumer une vie éthique, maintenant il en devient capable. Ayant été fait « enfant de lumière », il peut effectivement marcher comme un enfant de lumière (Ephésiens 5. 8). Il lui est possible maintenant d'« oublier ce qui est en arrière » et de « courir vers le but », oui, de faire des progrès en vue de la perfection (Philippiens 3. 12-15). La vie éthique me montrait déjà un avenir, un bon avenir, elle m'indiquait à quelles conditions très précises je pouvais m'avancer vers cet avenir. Elle ne me trompait pas : mais malgré la sûreté de ses conseils, je ne réussissais pas à m'engager dans cet avenir, j'étais obligé de considérer cet avenir comme mythique ou utopique. Voici que cet avenir vient à moi, qu'il est vraiment actuel et dans cet avenir la « perfection » m'est effectivement promise.

Que s'est-il donc passé ? En perdant son autonomie, la vie éthique a retrouvé une signification positive. L'Evangile seul est la redécouverte du Décalogue.

ROGER MEHL

LE FONDEMENT CHRISTOLOGIQUE DE LA LITURGIE

Toute religion comporte une donnée centrale — mythe, fait historique, doctrine mystique ou morale — de laquelle cette religion tire sa vitalité. C'est cette donnée à laquelle le culte donne forme et présence, « afin de faire revivre une expérience religieuse initiale qui est censée être particulièrement forte et féconde » [1].

Le culte, ou plus exactement la liturgie qui est la forme organisée et communautaire du culte, n'est pas la construction arbitraire d'une personnalité privée ou d'une autorité ecclésiastique. C'est un *donné* concomitant au fait religieux et qui en reçoit immédiatement sa forme. Le culte reflète et répercute, il figure et prolonge la réalité transcendante perçue dans la foi. L'influence des milieux, des événements historiques, ou de personnalités marquantes peut en modeler divers aspects. Mais la structure essentielle, née spontanément du contact initial, demeure identique. Si elle venait à changer, c'est que l'essence de cette religion aurait changé.

Le *fait initial* du christianisme, c'est l'apparition historique de Jésus-Christ. Sa vie, sa prédication et ses miracles, sa mort et sa résurrection ont provoqué le choc initial, suscité une foi et donné naissance à une communauté cultuelle. Et c'est Jésus, l'initiateur de cette foi, qui en fut aussi l'objet. La distinction du libéralisme entre la foi de Jésus et la foi en Jésus s'est avérée sans fondement, car les nouveaux croyants ont saisi l'objet divin de leur foi par Jésus et en Jésus. La nature des impressions reçues au contact du Christ a écarté d'emblée la possibilité d'une telle discrimination. Toute leur vie religieuse s'est spontanément centrée sur celui qui s'est imposé à eux comme le Seigneur Jésus, le Seigneur Christ (Κύριος Ἰησοῦς, Κύριος Χριστός.)

Les adeptes de l'Evangile, en se groupant pour adorer et prier, ont « invoqué le nom du Seigneur » et ce fut même la locution qui servit à les désigner [2], avant qu'on leur eût donné, à Antioche, le nom de « chrétiens ». Au cœur de la réunion cultuelle se dressait, dans l'esprit des fidèles, l'image du Christ Seigneur et Sauveur, et l'on vivait encore dans le culte, en « esprit » (ἐν πνεύματι), les choses merveilleuses arrivées jadis, « pendant tout le temps que le Seigneur Jésus a passé au milieu de nous » [3]. On invoquait sa présence, on entendait encore sa voix dans la tradition orale de son évangile, on mangeait et buvait avec lui, le Ressuscité invisible, comme on avait coutume de le faire avant que la « nuée » de l'Ascension le dérobât aux yeux des siens; et on appelait son retour : *Maranatha ! Seigneur, viens !*

[1] R. Will, *Le culte*, t. I, 1925, p. 23.
[2] 1 Cor. 1. 2 : τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.
[3] Actes 1. 21.

Par là même, le culte chrétien était donné, et ordonné, pour toujours, dans sa structure et ses éléments propres. L'histoire de la liturgie de l'Eglise n'est que la croissance de ces éléments cultuels à partir de l'impression religieuse initiale, reçue de l'objet central de la foi : le Seigneur Jésus-Christ. Mais les conjonctures historiques ont naturellement déterminé de nombreuses particularités dans ce processus : prévalence excessive ou dévaluation momentanée, atrophie ou hypertrophie, abâtardissement ou revitalisation, de certains éléments cultuels. Il est donc de toute importance, pour voir clair dans le problème liturgique, de toujours en ramener les données au fait primitif : le Christ. Et comme le « fait » du Christ, simple en lui-même, est d'une interprétation complexe, il faut avoir une notion juste de la personne et de l'œuvre du Christ, autrement dit une christologie vraie et complète. A partir de là, et de là seulement, il sera possible de préciser ce que doit être un culte chrétien vrai et complet.

I. Le fait de l'Incarnation et ses conséquences

Quand les premiers croyants ont réfléchi à l'étrangeté de l'attitude religieuse et de la pratique cultuelle consistant à prendre un homme comme objet de foi, ils n'ont pu que balbutier ces mots inouïs : « Dieu a été manifesté en chair » (ἐφανερώθη ἐν σαρκί) [1]. Cette confession de foi est première dans son ordre : elle trouve place dans le contexte d'un hymne liturgique jailli du cœur de la première communauté. Plus tard, quand l'analyse réflexive dut rendre compte du fait que Jésus, Dieu incarné, conversait avec le Père qui est aux cieux et s'en distinguait par conséquent, Jean, faisant œuvre de théologien, nuança l'affirmation première en posant une distinction entre le Père et son éternelle et vivante Effigie : le *Verbe*. Et Jean écrivit la formule théologique du « mystère de la piété » que l'hymnologie avait seulement ébauchée : « Le Verbe s'est fait chair » (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) [2].

Le *mystère de l'Incarnation*, dans son expression formelle, est un énoncé dogmatique, mais il n'est que l'explicitation conceptuelle de la foi à ce *fait* merveilleux : l'association et l'union du divin et de l'humain en Jésus-Christ, qui fait que dans les mots (ῥήματα) articulés en dialecte galiléen par Jésus, la Parole (Λόγος) de l'Eternel Dieu se faisait entendre, et que dans le sang humain qui a coulé sur la croix, se consommait la victoire rédemptrice du Dieu Sauveur. Bref, la chair, au sens biblique de l'Ancien Testament, c'est-à-dire la créature humaine dans sa fragilité physique et psychique, est devenue « théophane » et « théophore », révélatrice et communicatrice de Dieu. Notons que le vocable latin *incarnatio* a pour équivalent, dans la théologie orientale, le vocable grec « ἐνανθρώπησις » : l'Incarnation, c'est l'humanisation du Verbe. Le Verbe divin s'est soumis à toutes les conditions d'existence de l'être humain, conditions qu'on pourrait caractériser par le terme de *corporéité*. Ainsi, Dieu s'est uni à l'humanité en devenant homme, le Verbe s'est enclos volontairement dans la corporéité en se faisant chair,

[1] 1 Tim. 3. 16.
[2] Jean 1. 14.

afin de rétablir la relation de grâce et de foi rompue par le péché, et de « nous porter tous en lui », comme dit saint Athanase, de nous porter et nous inclure dans son humanité, pour nous unir et nous associer à sa gloire divine.

Du *fait* de l'Incarnation se dégage ce qu'on pourrait appeler le *procédé* ou la *méthode* de l'Incarnation : Dieu dans sa condescendance, lui « qui sait de quoi nous sommes faits », admet la corporéité au titre d'organe de la spiritualité; il adopte le visible et le sensible comme révélateurs et porteurs de l'invisible et du « pneumatique ». L'« humanisation » (ἐνανθρώπησις) de Dieu au sens précis qu'elle revêt en Christ, nous annonce une humanisation en un sens plus inclusif : Dieu « comprend » ses créatures, et sans rien abdiquer de son « altérité » et de sa souveraineté, il se met à leur portée et s'adapte à leur nature, et ce divin « amour des hommes » (φιλανθρωπία), — pour user d'un terme cher à la liturgie de l'Eglise d'Orient — nous donne des gages nombreux dans tous les aspects de notre vie spirituelle, notamment dans l'Eglise et dans le culte de l'Eglise.

Mais avant d'analyser les témoignages de la « philanthropie » de Dieu, il est nécessaire de préciser comment la divinité et l'humanité se sont rejointes et associées en la personne unique de Jésus-Christ. Le concile œcuménique de Chalcédoine (451) a défini ce point avec autant de clarté que le permet le respect du mystère : « Nous enseignons tous unanimement... un seul et même Christ, Fils et Seigneur, Fils Unique en deux natures, sans confusion ni transformation, sans division ni séparation. Car l'union n'a pas supprimé la différence des natures, chacune d'elles a conservé sa manière d'être propre et s'est rencontrée avec l'autre en une unique personne et hypostase. » Même si l'on devait faire quelques réserves sur la métaphysique des notions de *nature* et d'*hypostase*, et surtout sur leur convenance eu égard à l'Absolu divin, nous possédons néanmoins là le principe de toute interprétation juste de la personne du Christ, de la nature de l'Eglise, de la valeur des sacrements et de la portée du culte, dans la formule : *sans confusion ni transformation et sans division ni séparation.*

Cette formule admirablement équilibrée sauvegarde la transcendance divine, sans rien sacrifier de l'« immanence » volontaire de l'Incarnation. Elle écarte toute assimilation ontologique de la créature à l'Etre divin, comme aussi tout dualisme manichéen qui se refuse à associer la chair à la vie de l'Esprit divin ou, inversement, à compromettre la majesté de Dieu dans l'indigence périssable de la corporéité. On sait, au reste, que la définition de Chalcédoine, suivant chronologiquement de près les débats du concile d'Ephèse, fut occasionnée par les théologies antiochienne et apollinariste-eutychéenne. La première, qu'ont illustrée les noms de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, souligne tellement la distinction de nature entre le Verbe-Dieu et l'homme Jésus qu'elle a peine à maintenir l'unité de la Personne du Seigneur : elle divise et sépare ce qu'il fallait seulement distinguer; elle tend au *dualisme adoptianiste*. Le courant théologique opposé, représenté par Apollinaire de Laodicée et plus tard par Eutychès de Constantinople, veut tellement exalter la divinité du Christ en sauvegardant l'unité de sa personne, qu'il en vient à une fusion et une absorption

de son humanité dans la divinité. C'est le *monophysisme* dont le mot de ralliement célèbre : « Unique est la nature incarnée du Verbe » (μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) prête au Seigneur une humanité divine, où s'efface la ligne de démarcation entre Dieu et l'homme en un mélange aussi irrecevable pour la foi que choquant pour la raison.

L'Eglise du ve siècle, placée à une croisée des chemins, a fait preuve d'un authentique sens chrétien et d'une intuition métaphysique très juste. Elle a su demeurer fidèle à l'esprit de l'Evangile. Elle a refusé de laisser compromettre la gloire de Dieu dans une matérialisation grossière. Usant de la terminologie de l'époque, elle a maintenu fermement que la Parole éternelle est *véritablement* venue parmi les siens [1] et que le Fils de Dieu a *vraiment* participé au sang et à la chair [2], cela « sans confusion ni transformation et sans division ni séparation ». Les évêques de Chalcédoine, interprètes autorisés et consciencieux du sens « catholique » et du dépôt traditionnel de la foi, tels qu'ils se dégagent des Ecritures, ont posé un principe de solution, valable pour maints problèmes chrétiens. S'il avait été rigoureusement appliqué à la vie de l'Eglise, ce principe eût épargné bien des faux pas et bien des misères à la chrétienté.

Car avec le Christ, il y a l'Eglise, dont saint Paul a dit qu'elle est son *Corps* (σῶμα Χριστοῦ). En formulant cette définition de l'Eglise, si lourde de signification et de conséquences, saint Paul n'a pas simplement usé en passant d'une figure de langage. Il a très concrètement rendu raison d'un certain nombre de *faits* : les promesses de Jésus impliquant une certaine parité entre lui et les siens : « Qui vous reçoit, me reçoit » [3]; « Toutes les fois que vous avez fait ces choses à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous les avez faites » [4] ; « Quiconque donnera seulement un verre d'eau froide à l'un de ces petits parce qu'il est mon disciple, je vous le dis en vérité, il ne perdra point sa récompense » [5]; « Celui qui vous écoute, m'écoute et celui qui vous rejette, me rejette » [6]. Saint Paul a expérimenté personnellement cette parité, qui approche parfois de l'identité, quand il a entendu sur le chemin de Damas le Seigneur l'interpeller en ces termes : « Pourquoi me persécutes-tu ? » : toucher aux chrétiens, c'est toucher au Christ. Et il y a encore ce fait essentiel que les croyants se savent et se sentent animés de la vie même du Maître, de telle sorte qu'ils aiment comme il a aimé, et qu'ils font les œuvres que lui-même avait faites, au point de pouvoir dire comme saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ qui vit en moi » [7].

Depuis que le Verbe divin incarné a cessé d'être visible, la vie divine qu'il a vécue et apportée au monde se poursuit donc dans ses disciples. Or

[1] Jean 1. 11.
[2] Hébr. 2. 14.
[3] Matth. 10. 40.
[4] Matth. 25. 40.
[5] Matth. 10. 42.
[6] Luc 10. 16.
[7] Gal. 2. 20.

cette vie se signalant avant tout comme ἀγάπη, amour fraternel dérivé de l'amour paternel de Dieu, c'est dans l'ensemble des fidèles, plus précisément dans leur association, que se révèle la vie continuée de Christ. C'est ce rassemblement des « appelés », qu'on nomme l'Eglise, qui est l'organe visible de cette vie spirituelle. C'est donc à un double titre que l'Eglise peut être appelée *Corps de Christ*. D'abord parce que dans notre monde matériel et phénoménal le corps est le siège de la vie; le corps est l'organe visible de l'esprit, l'instrument empirique indispensable à l'esprit pour qu'il se manifeste dans la réalité spatio-temporelle qui conditionne le monde présent, et pour qu'il puisse agir dans les êtres et les choses et se communiquer à eux. Ainsi, la vie du Christ, l'Esprit du Christ, signale son existence et son action *hic et nunc* dans et par cette réalité empirique qu'est l'Eglise. Mais cette communauté des croyants peut encore être appelée *Corps* en tant qu'elle est un tout organique, formé d'éléments divers, dont chacun a sa fonction propre pour assurer la vie de l'ensemble. Un corps vivant est un assemblage d'organes interdépendants, structurés et hiérarchisés, sous l'impulsion vitale de la tête. Or, les croyants constituent ensemble une unité de cet ordre-là, avec cette différence qu'elle est spirituelle et morale, et non physique. Ils sont un corps, mais un corps *mystique*, qui est ce qu'il est par le Christ, et reçoit de lui sa vie comme de la Tête du corps. « Christ est la tête; de lui le corps tout entier, bien coordonné et fortement uni par toutes les jointures qui font communiquer les parties, tire son développement selon la force mesurée à chacune d'elles, et s'édifie lui-même dans l'amour. [1] » Cette notion de l'*Eglise, Corps de Christ*, qui occupe une position axiale dans la théologie de saint Paul, est sous-jacente aussi à la pensée johannique, dans la similitude de la vigne et des sarments, dans celle du bon Pasteur et des brebis, et dans la Prière sacerdotale; elle s'affirme même plus explicitement dans le chapitre 11, v. 52 : « Jésus devait mourir pour que les enfants de Dieu dispersés soient rassemblés en un » (συναγάγῃ εἰς ἕν) : on attendrait là le mot σῶμα, (corps) que maintes traductions françaises (Synodale, Crampon, Segond) ajoutent de leur propre chef.

Ainsi Christ se complète en son Eglise, « le complément, le parachèvement de celui qui se complète de toutes manières en tous » (ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου) [2]. A telles enseignes que le Christ complet, c'est Jésus avec l'Eglise, le Christ historique *et* son corps mystique. « En effet, dit saint Paul, *comme le corps est un, tout en ayant plusieurs membres*, et comme tous les membres du corps, bien qu'ils soient un, ne forment qu'un seul corps, *ainsi en est-il du Christ*. [3] » Après cela, on ne s'étonne plus du mot de Bossuet : « L'Eglise, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué. » Sans descendre si avant dans l'histoire de la théologie, cette « continuité » du Christ et de l'Eglise tient une grande place dans la pensée de saint Athanase, qui ne sépare jamais le Verbe « humanisé » (Λόγος ἐνανθρωπήσας) de l'humanité rachetée par sa venue : « L'Incarnation

[1] Eph. 4. 15b-16.
[2] Eph. 1. 23.
[3] 1 Cor. 12. 12.

concerne, en Jésus, tous les siens.[1] » La christologie et l'ecclésiologie sont solidaires et corrélatives.

Il est tentant, à ce point-là de la réflexion théologique, de définir l'Eglise comme un prolongement visible du Christ invisible, c'est-à-dire comme une extension de l'Incarnation. Une telle formule peut se légitimer; mais utilisée sans précautions et sans nuances, elle peut être dangereuse et nous fourvoyer. Car si Christ est présent dans l'Eglise, son Corps, cette présence n'est pas assimilable sans plus à la présence divine en Christ aux jours de sa chair. Depuis Pentecôte, le mode de la présence du Christ auprès des siens a changé, et le Saint-Esprit a été donné comme un autre Consolateur, après que Jésus eut été glorifié. L'Incarnation fut un événement unique et bien circonscrit. Quand le Logos s'est fait visible, à un instant donné du cours de l'histoire, il s'est uni personnellement à *une* chair (σάρξ), à *une* individualité physique et psychique dénommée Jésus de Nazareth, *et cet événement ne saurait se répéter dans le même sens et au même titre.* Depuis l'Ascension, Christ est à la droite du Père, et s'il a promis sa présence et son assistance à la communauté qu'il a fondée, c'est par le Saint-Esprit qui communique à tout l'organisme la vie de Celui qui en est la Tête. Comme dans un organisme naturel, la tête n'est pas le corps et le corps n'est pas la tête; la tête n'est pas localement présente dans toutes les parties du corps ou dans chacun des organes et des membres, elle s'y fait sentir et elle y agit par influx vital et psychique. De même le Christ s'est fait chair, mais il ne s'est pas fait Eglise. L'Eglise n'est pas son corps physique (σάρξ), mais son corps mystique, (σῶμα). Car, bien que saint Paul, dans le chapitre 5 de son Epître aux Ephésiens, use indifféremment et tour à tour du mot σῶμα et du mot σάρξ pour caractériser l'Eglise dans sa relation avec le Christ, c'est le vocable σῶμα qui prévaut clairement chez l'apôtre pour désigner la communauté chrétienne dans les textes topiques de l'Epître aux Romains, chapitre 12, et de la 1re aux Corinthiens, chapitre 12. Σῶμα met en relief la notion d'ensemble organique bien agencé plus que celle des éléments naturels de la chair et du sang.

Christ vit dans son Eglise, mais il ne s'identifie pas à elle. Dieu était en Christ, cela une fois pour toutes, et Christ a été semblable à nous en toutes choses, mais excepté le péché. En revanche l'Eglise, Corps du Christ, signale la présence et l'action de son Seigneur dans le déroulement de l'histoire, qui est le lieu propre des hommes pécheurs, et par le moyen d'institutions partiellement dévaluées par le péché de ces mêmes hommes. Ce serait donc une simplification sommaire que d'identifier l'Eglise, qui n'est qu'un corps, avec Celui qui en est la Tête et qui reste son Maître, son Seigneur et son Juge. C'est ici que s'applique le premier membre de la formule de Chalcédoine : *Sans confusion ni transformation.* L'Eglise n'est pas littéralement une extension de l'Incarnation, mais elle en est la conséquence et l'instrument, elle en est le témoignage, le signe, le reflet.

Si le corps et la tête sont nettement distincts, ils ne peuvent non plus

[1] BOUYER, *L'Incarnation et l'Eglise Corps du Christ dans la théologie de St Athanase*, p. 126.

être séparés. Il y a union véritable, et si l'Eglise est terrestre, humaine, pécheresse, portant ainsi la marque de son Seigneur, « qui a paru comme un serviteur dans une chair semblable à notre chair de péché », elle n'en manifeste pas moins aussi la puissance et la gloire divines de son Seigneur. Non qu'elle en soit revêtue elle-même, mais elle en produit les signes, en vertu des promesses qui lui ont été faites. Car Dieu a fait alliance avec son Eglise, déjà avec celle de l'Ancien Testament, mais surtout avec celle du Nouveau Testament. Qui dit *alliance* dit *lien* : les deux parties se lient par contrat. Nombreux sont les textes bibliques qui parlent d'alliance *perpétuelle*. Comme l'affirme saint Paul : « Une alliance que Dieu a conclue en bonne forme ne peut être annulée. [1] » La promesse du Christ à son Eglise est catégorique et irrévocable : « La puissance de l'enfer ne prévaudra pas contre elle. [2] » Cette déclaration fait écho à la parole de Yahvé à Esaïe : « Mon alliance de paix ne chancellera pas. [3] » Ainsi l'Eglise est assurée d'un lien indissoluble avec son Seigneur, et ne peut pas plus être séparée de lui que le corps ne peut l'être de la tête. Elle peut être malade, elle l'est d'ailleurs toujours en tant qu'elle est faite de pécheurs; mais elle ne saurait être désaffectée, et cesser d'être l'organe, même très déficient, de la grâce divine, car là aussi l'homme ne peut pas séparer ce que Dieu a uni. De fait, jamais le nom et la croix de Jésus n'ont disparu là où était l'Eglise, même corrompue et dégénérée. Ici intervient le second membre de la formule chalcédonienne : *sans division ni séparation*.

Si l'on ne maintient pas fermement l'équilibre des deux éléments : *unir sans confondre*, on tombe dans des erreurs qui correspondent en ecclésiologie à celles que le concile de Chalcédoine a dû condamner en christologie. D'une part, si l'on amenuise par trop les distinctions que nous venons d'élucider, on verse dans le monophysisme ecclésiologique. L'association du divin et de l'humain dans la vie de l'Eglise glisse vers l'amalgame et la confusion, l'élément humain est « trans-formé », au sens fort, « métamorphosé » par assomption dans le divin, de telle manière que toutes les manifestations de la vie de l'Eglise sont déchargées de leur coefficient de relatif et de contingent, pour être élevées au plan de l'absolu et de l'irréversible. C'est la confusion et la transformation : l'Eglise est transfigurée, et toute son action divinisée. Elle est censée continuer purement et simplement l'Incarnation : elle est le Christ demeuré visible sur terre.

A l'opposé de ce monophysisme, il y a aussi un dualisme ecclésiologique. Si l'on pousse la distinction du divin et de l'humain à l'extrême, on aboutit à une disjonction, qui rappelle l'adoptianisme christologique. Selon cette théorie, le Verbe divin vient habiter en Jésus d'une manière contingente, et il n'y a en Christ qu'une union accidentelle, en somme instable et révocable, de l'humain et du divin, de sorte que le Christ dans son être et sa nature est simplement et uniquement homme. De même, Dieu ne se sert de l'Eglise que d'une manière occasionnelle; la présence du Seigneur y est à bien plaire,

[1] Gal. 3. 17.
[2] Matth. 16. 18.
[3] Es. 54. 10.

elle est purement arbitraire. Il n'y a pas de corrélation normale et nécessaire entre le Seigneur invisible et les moyens sensibles mis en œuvre dans l'Eglise. L'Eglise empirique n'est qu'humaine, et comme telle, tout entière dans le péché, et sous le jugement de Dieu. Il lui arrive d'être l'organe du Saint-Esprit, et dans cet instant fugitif la précaire institution ecclésiastique devient véritablement Corps de Christ. Mais cette incidence due au bon plaisir divin est l'exception qui confirme cet état de choses de principe : l'action divine et l'organisme ecclésiastique ne sont que tangents. Ils ne coïncident pas, et l'Eglise n'est pas *réellement* le Corps du Christ, puisque le lien de la tête et du corps n'est qu'intermittent. C'est la division et la séparation de ce qui devait être uni. Dans le monophysisme l'Eglise était transfigurée; dans le dualisme, la voici sécularisée.

II. Le Christ dans le culte de l'Eglise

L'Eglise prend conscience d'elle-même comme Corps de Christ et se pose comme telle devant le monde par le moyen de son culte. C'est dans son culte qu'elle reflète manifestement l'Incarnation du Verbe, en rendant sensible la présence et la parole de son Seigneur. Si chaque vrai croyant peut dire comme saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi », à plus forte raison l'Eglise fidèle peut-elle le confesser, dans l'humilité de la foi et la certitude des promesses reçues. Le Christ qui a fait la promesse : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux », est invisiblement présent dans sa communauté qui est son Corps. Cette présence selon l'Esprit rend possible la présence sacramentelle du Seigneur dans le pain, qui est aussi, d'une autre manière, son corps. Cette présence sacramentelle, à son tour, par l'acte de communion, donne intensité et efficacité à la présence du Maître dans son Eglise; elle « édifie » la communauté fraternelle, elle fait croître le Corps de Christ.

Se réalisant comme Corps de Christ, c'est-à-dire comme assemblage de membres unis à la tête et ayant chacun leur fonction propre, l'Eglise ne peut célébrer qu'un culte communautaire, avec et par son Seigneur présent en elle. Le monologue d'un prédicateur dissertant en chaire sur Dieu comme on parle d'un absent, ou le geste rituel d'un prêtre seul et muet à l'autel, ne sont pas le culte authentique de l'Eglise-Corps de Christ, non plus que les poussées « inorganiques » de la piété individualiste et subjectiviste, qui caractérise les conventicules sectaires. De même que dans un corps vivant tous les organes travaillent simultanément, chacun à sa place et dans son rôle, pour assurer la vie unitotale de l'être, ainsi dans l'assemblée cultuelle, il faut que tous les membres participent à l'action, ensemble et en commun, et dans la corporéité, pour annoncer et incarner « corporativement » la présence du Seigneur, Tête du Corps, et lui prêter une voix. Prières dites en commun ou dialoguées, répons parlés ou chantés, acte d'offrande, acte de communion, sont autant de moyens nécessaires pour révéler et rendre concrète la communauté chrétienne cultuelle. Le service cultuel propre de l'Eglise-Corps de Christ (service qui n'exclut pas d'autres types en dépen-

dance de ce type spécifique) est donc un *service liturgique*, un hommage public à Dieu, ordonné et réglé de manière que la communauté entière et unanime connaisse, dans la foi, la présence de son Seigneur, et qu'elle saisisse et annonce d'un cœur et d'une voix le salut du Christ dans sa totalité et son intégrité. « L'Eglise est l'assemblée de ceux qui prient d'une seule voix et d'un seul cœur » (Clément d'Alexandrie).

L'Eglise en service actif dans le culte proclame et reflète l'Incarnation de son Chef *sous tous ses aspects*. Or celui-ci est à la fois Verbe *et* chair, Dieu *et* homme, « sans confusion ni division ». Le culte doit donc dire et déployer aux yeux de la foi la divinité aussi bien que l'humanité du Seigneur, sa condition de serviteur comme sa condition de Dieu.

Jésus-homme est né dans une étable, il était pauvre, il « n'avait pas un lieu où reposer sa tête », et « il n'avait ni beauté ni éclat pour attirer les regards »[1]; il est mort en croix. C'est le scandale de l'abaissement du Fils de Dieu. Mais Jésus-Dieu a gravi la montagne de la transfiguration, où son visage resplendit comme le soleil et où ses vêtements devinrent blancs comme neige. Il est entré en roi à Jérusalem, acceptant les « Hosanna » de la foule. Il a marché sur les eaux, et ses disciples, saisis d'une crainte religieuse, se prosternaient devant lui. Il est apparu à Paul dans la lumière éblouissante du chemin de Damas, et au voyant de Patmos comme le Glorifié qui marche au milieu des chandeliers d'or. *Le culte de l'Eglise doit exprimer ces deux faces de la personne du Sauveur.*

Si le culte ne s'attache, pour en reproduire le caractère, qu'à la pauvreté humaine de Jésus de Nazareth, par une nudité et un dépouillement voulus des moyens d'expression, il met en relief, certes, une face véridique de l'économie évangélique et du plan rédempteur de Dieu, réalisé dans l'humiliation de son Fils. Mais cette prévalence exclusive aura, à long terme, pour effet d'obscurcir dans le peuple de l'Eglise la conscience nette de la divinité de Jésus-Christ, d'émousser le sens de la royauté et de la majesté du Seigneur, et le sentiment de sa présence réelle dans la communauté, dans la Parole et dans les sacrements. L'histoire du protestantisme réformé fait voir comme à l'œil ce résultat presque inévitable du puritanisme cultuel : quand il n'y a plus de signes sensibles de la gloire divine du Christ dans le service cultuel, celui-ci prend l'allure d'une dissertation, d'un catéchisme et d'une leçon de morale, ou d'un appel à l'action bonne. On s'égare, en voulant être plus spiritualiste que Dieu et meilleur pédagogue que le Christ. Dieu, en son Fils, a tenu compte de l'humaine nature : il a rendu sensible sa gloire divine dans les miracles et dans les théophanies. Le puritanisme, lui, s'obstine à calquer dans le culte la situation ordinaire du ministère historique de Jésus qui allait de lieu en lieu comme un simple homme; il veut ignorer les moments où il « manifestait sa gloire ». Le puritanisme fait de l'histoire; il oublie que l'Evangile est une « métahistoire », et qu'*aujourd'hui*, Jésus de Nazareth *est* le Seigneur éternel qui règne dans la lumière céleste. L'Eglise néglige toute une partie de sa foi et de son héritage, si elle ne met pas en œuvre dans son culte certains moyens de raconter et de laisser transparaître la gloire divine

[1] Luc 9. 58. Es. 53. 2.

de son Maître. Utilisés avec mesure, ces moyens ne sont pas plus « théâtraux », comme les en accuse le puritanisme, que ne furent théâtraux la transfiguration, la marche sur les eaux, le cortège des Rameaux ou les apparitions du Ressuscité et du Glorifié il y a 2000 ans.

Mais si, à l'extrême opposé, le culte s'attache à perpétuer unilatéralement les heures de puissance et de gloire du ministère de Jésus-Christ, si l'Eglise s'installe à demeure sur le Thabor pour contempler uniquement la majesté divine du Maître, et si la « forme de Dieu » éclipse entièrement la « forme de serviteur », les inconvénients ne seront pas moindres. On aura tendance à rendre sensible par tous les moyens, dans le culte tout entier, cette gloire céleste du Christ, et à faire du service divin une évocation continuelle des théophanies bibliques; il sera une exaltation ininterrompue du Christ Tout-Puissant, Dieu et Roi, en usant avec démesure de toutes les ressources d'un cérémonial trop élaboré. Où est alors le simple prédicateur du Royaume, le Jésus doux et humble de cœur, qui lavait les pieds de ses disciples ? L'écueil de cette « liturgie du ciel », c'est un pseudo-mysticisme, oublieux du fait que « Dieu est au ciel et que toi, homme, tu es sur la terre » [1], oublieux aussi du fait que « tous les hommes ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » [2]. L'histoire du catholicisme, surtout oriental, est une illustration de ce déséquilibre cultuel, dans lequel une sensibilité religieuse trop charnelle se complaît dans certains artifices quasi théâtraux.

Dualisme et monophysisme : nous avons décelé les deux solutions faciles qu'il importe de surmonter dans un équilibre de simplicité et de grandeur, de sobriété et de dignité, à vrai dire assez malaisé à déterminer et à réaliser.

La théologie des Pères de l'Eglise et des Réformateurs a traditionnellement reconnu au Christ la triple qualité de *Prophète*, de *Sacrificateur*, et de *Roi* : ainsi le décrit symboliquement le chapitre 1er de l'Apocalypse, versets 12 à 16. Voyons comment le Seigneur doit être manifesté dans la liturgie sous ce triple aspect, et simultanément dans son abaissement humain et dans sa gloire divine.

Quand Jésus prêchait l'Evangile du Royaume, confirmant le message par les miracles, la foule disait : « Un grand *prophète* s'est levé parmi nous, et Dieu a visité son peuple. [3] », « Celui-ci est véritablement *le* prophète. [4] » Le prophète est le porte-parole de Dieu aux hommes, le Médiateur en ligne descendante. Qui pourrait mieux l'être que le Verbe divin, Parole vivante et personnelle de Dieu ? C'est lui *le* Prophète par excellence. Son message revêtait parfois une forme solennelle, prêtant au langage humain dont il usait un rythme et une euphonie qui soulignaient l'origine et la grandeur divines du message : ainsi les béatitudes, les discours du quatrième Evangile et certaines chaînes de « paroles » (de « logia ») dont le caractère poétique est

[1] Eccl. 5. 2.
[2] Rom. 3. 23.
[3] Luc 7. 16.
[4] Jean 6. 14; 7. 40.

reconnaissable. Mais Jésus parlait aussi dans la liberté et l'impromptu que lui dictaient les circonstances très diverses de son ministère.

Comme son Chef, l'Eglise est prophétique; et dans le culte de l'Eglise le Seigneur continue à faire entendre sa Parole de ces deux manières. L'Evangile, préfacé par les oracles de l'Ancienne Alliance et commenté par les lettres apostoliques, est lu avec la solennité qui convient à cet écho littéralement fidèle de la voix du Maître, auquel il prête une présence réelle. Puis il est prêché dans son incidence actuelle et locale, avec la liberté d'expression que cette transposition requiert. Dans le premier cas, c'est l'élément divin du Verbe évangélique qui est mis en relief, avec sa transcendance et son objectivité. De là les cérémonies que les Eglises ont instituées de bonne heure pour rendre sensible ce caractère divin : le livre est apporté respectueusement, escorté du luminaire et de l'encens. On le baise pieusement; c'est la « petite entrée » de la liturgie orientale [1]. La péricope est chantée, pour la désindividualiser et lui donner splendeur et résonance. La communauté l'écoute debout. Ces rites demeurent opaques à qui ne voit dans le culte qu'enseignement et dissertation édifiante; ils deviennent clairs et significatifs lorsqu'on y discerne la concrétisation de la foi toute primitive à la présence réelle du Christ dans l'assemblée qui est son Corps : le Prophète divin est là au milieu des siens, c'est sa voix qui retentit, non de la chaire, mais du chœur de l'église, d'auprès de la Table sainte qui est le gage visible de sa présence divine et royale.

Puis vient le message transposé et actualisé dans sa présentation contingente et variable, dans la simplicité directe que nécessite l'adaptation aux situations temporelles variables. C'est le sermon, prononcé de la chaire à prêcher, lieu propre du discours religieux. Là, ce sont les implications humaines du message prophétique qui s'affirment, l'appropriation de l'Evangile éternel aux circonstances de notre temps et à la vie personnelle des fidèles.

Mais le prophète n'annonce que ce qu'il a entendu et vu. Moïse, Elie, Esaïe, Ezéchiel ont contemplé la majesté de l'Eternel et ouï sa voix dans le silence de la méditation. Puis ils se sont tournés vers le peuple pour prêcher et écrire ce qu'ils avaient saisi. *Contemplari et contemplata aliis tradere*, cette devise de l'ordre de saint Dominique pourrait adéquatement caractériser l'attitude des prophètes de l'Ancienne Alliance comme celle du Prophète dernier de l'Alliance Nouvelle. Jésus se retirait sur les collines et dans les lieux écartés, et il y priait seul dans l'oraison contemplative. Venant ensuite vers les hommes pour leur parler, il était vraiment « le Fils de Dieu, son Verbe sorti du silence », comme le dit si magnifiquement Ignace d'Antioche : (Λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών [2]), et il pouvait dire : « Nous attestons ce que nous avons vu » [3], « Je dis ce que mon Père m'a enseigné... ce que j'ai appris de lui, je le dis dans le monde » [4]. L'Eglise, à son tour, contemple

[1] Chose curieuse : Zwingli avait maintenu dans sa Liturgie de sainte Cène le baisement du livre de l'Evangile.
[2] Magnésiens 8. 2.
[3] Jean 3. 11.
[4] Jean 8. 28, 26.

de son Maître. Utilisés avec mesure, ces moyens ne sont pas plus « théâtraux », comme les en accuse le puritanisme, que ne furent théâtraux la transfiguration, la marche sur les eaux, le cortège des Rameaux ou les apparitions du Ressuscité et du Glorifié il y a 2000 ans.

Mais si, à l'extrême opposé, le culte s'attache à perpétuer unilatéralement les heures de puissance et de gloire du ministère de Jésus-Christ, si l'Eglise s'installe à demeure sur le Thabor pour contempler uniquement la majesté divine du Maître, et si la « forme de Dieu » éclipse entièrement la « forme de serviteur », les inconvénients ne seront pas moindres. On aura tendance à rendre sensible par tous les moyens, dans le culte tout entier, cette gloire céleste du Christ, et à faire du service divin une évocation continuelle des théophanies bibliques; il sera une exaltation ininterrompue du Christ Tout-Puissant, Dieu et Roi, en usant avec démesure de toutes les ressources d'un cérémonial trop élaboré. Où est alors le simple prédicateur du Royaume, le Jésus doux et humble de cœur, qui lavait les pieds de ses disciples ? L'écueil de cette « liturgie du ciel », c'est un pseudo-mysticisme, oublieux du fait que « Dieu est au ciel et que toi, homme, tu es sur la terre » [1], oublieux aussi du fait que « tous les hommes ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » [2]. L'histoire du catholicisme, surtout oriental, est une illustration de ce déséquilibre cultuel, dans lequel une sensibilité religieuse trop charnelle se complaît dans certains artifices quasi théâtraux.

Dualisme et monophysisme : nous avons décelé les deux solutions faciles qu'il importe de surmonter dans un équilibre de simplicité et de grandeur, de sobriété et de dignité, à vrai dire assez malaisé à déterminer et à réaliser.

La théologie des Pères de l'Eglise et des Réformateurs a traditionnellement reconnu au Christ la triple qualité de *Prophète*, de *Sacrificateur*, et de *Roi* : ainsi le décrit symboliquement le chapitre 1er de l'Apocalypse, versets 12 à 16. Voyons comment le Seigneur doit être manifesté dans la liturgie sous ce triple aspect, et simultanément dans son abaissement humain et dans sa gloire divine.

Quand Jésus prêchait l'Evangile du Royaume, confirmant le message par les miracles, la foule disait : « Un grand *prophète* s'est levé parmi nous, et Dieu a visité son peuple. [3] », « Celui-ci est véritablement *le* prophète. [4] » Le prophète est le porte-parole de Dieu aux hommes, le Médiateur en ligne descendante. Qui pourrait mieux l'être que le Verbe divin, Parole vivante et personnelle de Dieu ? C'est lui *le* Prophète par excellence. Son message revêtait parfois une forme solennelle, prêtant au langage humain dont il usait un rythme et une euphonie qui soulignaient l'origine et la grandeur divines du message : ainsi les béatitudes, les discours du quatrième Evangile et certaines chaînes de « paroles » (de « logia ») dont le caractère poétique est

[1] Eccl. 5. 2.
[2] Rom. 3. 23.
[3] Luc 7. 16.
[4] Jean 6. 14; 7. 40.

reconnaissable. Mais Jésus parlait aussi dans la liberté et l'impromptu que lui dictaient les circonstances très diverses de son ministère.

Comme son Chef, l'Eglise est prophétique; et dans le culte de l'Eglise le Seigneur continue à faire entendre sa Parole de ces deux manières. L'Evangile, préfacé par les oracles de l'Ancienne Alliance et commenté par les lettres apostoliques, est lu avec la solennité qui convient à cet écho littéralement fidèle de la voix du Maître, auquel il prête une présence réelle. Puis il est prêché dans son incidence actuelle et locale, avec la liberté d'expression que cette transposition requiert. Dans le premier cas, c'est l'élément divin du Verbe évangélique qui est mis en relief, avec sa transcendance et son objectivité. De là les cérémonies que les Eglises ont instituées de bonne heure pour rendre sensible ce caractère divin : le livre est apporté respectueusement, escorté du luminaire et de l'encens. On le baise pieusement; c'est la « petite entrée » de la liturgie orientale [1]. La péricope est chantée, pour la désindividualiser et lui donner splendeur et résonance. La communauté l'écoute debout. Ces rites demeurent opaques à qui ne voit dans le culte qu'enseignement et dissertation édifiante; ils deviennent clairs et significatifs lorsqu'on y discerne la concrétisation de la foi toute primitive à la présence réelle du Christ dans l'assemblée qui est son Corps : le Prophète divin est là au milieu des siens, c'est sa voix qui retentit, non de la chaire, mais du chœur de l'église, d'auprès de la Table sainte qui est le gage visible de sa présence divine et royale.

Puis vient le message transposé et actualisé dans sa présentation contingente et variable, dans la simplicité directe que nécessite l'adaptation aux situations temporelles variables. C'est le sermon, prononcé de la chaire à prêcher, lieu propre du discours religieux. Là, ce sont les implications humaines du message prophétique qui s'affirment, l'appropriation de l'Evangile éternel aux circonstances de notre temps et à la vie personnelle des fidèles.

Mais le prophète n'annonce que ce qu'il a entendu et vu. Moïse, Elie, Esaïe, Ezéchiel ont contemplé la majesté de l'Eternel et ouï sa voix dans le silence de la méditation. Puis ils se sont tournés vers le peuple pour prêcher et écrire ce qu'ils avaient saisi. *Contemplari et contemplata aliis tradere*, cette devise de l'ordre de saint Dominique pourrait adéquatement caractériser l'attitude des prophètes de l'Ancienne Alliance comme celle du Prophète dernier de l'Alliance Nouvelle. Jésus se retirait sur les collines et dans les lieux écartés, et il y priait seul dans l'oraison contemplative. Venant ensuite vers les hommes pour leur parler, il était vraiment « le Fils de Dieu, son Verbe sorti du silence », comme le dit si magnifiquement Ignace d'Antioche : (Λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών [2]), et il pouvait dire : « Nous attestons ce que nous avons vu » [3], « Je dis ce que mon Père m'a enseigné... ce que j'ai appris de lui, je le dis dans le monde » [4]. L'Eglise, à son tour, contemple

[1] Chose curieuse : Zwingli avait maintenu dans sa Liturgie de sainte Cène le baisement du livre de l'Evangile.
[2] Magnésiens 8. 2.
[3] Jean 3. 11.
[4] Jean 8. 28, 26.

ce que son Seigneur a contemplé et lui a transmis. Son culte doit faire une place au silence de la contemplation; sinon le service de la Parole risque de devenir le culte de la phrase, et l'Eglise du Verbe dégénérer en champ clos du verbalisme. Il ne s'agit pas de faire du silence un sacrement, contresens impardonnable, jadis, d'une certaine école de rénovation liturgique. Il ne s'agit pas non plus de célébrer en silence un sacrement, comme l'Eglise romaine au canon de la messe. Car qui dit sacrement, dit parole : *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, selon l'adage augustinien. Mais toujours sans mélange ni séparation, la liturgie doit joindre à la Parole proclamée le silence de la contemplation, judicieusement ménagé dans la texture du service.

Le Christ est aussi *Sacrificateur* ou *Prêtre*. Est sacrificateur quiconque offre quelque chose à Dieu, mais Christ est notre *Souverain Sacrificateur*, notre Grand Prêtre parce que c'est lui qui présente à Dieu nos offrandes spirituelles ou matérielles. Il est Médiateur en ligne ascendante. Il a offert la prière d'intercession qu'on appelle précisément *sacerdotale*, où il s'offre lui-même à son Père [1]. Il a offert tout son temps, toutes ses forces, toutes ses peines au service du Père, en sacrifice vivant et saint. Il a offert sa vie en immolation sur la croix et il offre pour l'éternité, dans le lieu très saint du tabernacle céleste, son sang versé une fois pour toutes au Calvaire [2]. Car il reste éternellement notre Souverain Sacrificateur : « Nous avons en Jésus le Fils de Dieu, un grand prêtre souverain, qui a pénétré dans les cieux... il possède le sacerdoce qui ne se transforme point... il est prêtre pour l'éternité. [3] »

L'Eglise exprime et reflète la sacrificature de son Seigneur. N'est-elle pas « la sacrificature royale, la nation sainte, la maison spirituelle pour le saint sacerdoce (οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον) afin d'offrir des sacrifices spirituels (πνευματικὰς θυσίας) agréables à Dieu, par Jésus-Christ ? [4] » S'il y a un ministère prophétique de l'Eglise, il y a aussi un ministère sacerdotal de l'Eglise. Aussi le culte de l'Eglise est-il sacrificiel autant que prophétique. Le Christ, présent dans sa communauté, son Corps, continue de présenter au Père, pour elle et avec elle, l'offrande de la prière, l'offrande de tout l'être et de toute la vie des siens, membres du Corps [5], et l'offrande de sa mort rédemptrice. L'Eglise en prière, « *Ecclesia orans* », prolonge dans l'espace et le temps la Prière sacerdotale du Jeudi-saint. Quand l'Eglise prie, c'est le Christ qui prie en elle. Le Christ prolonge sa prière dans l'Eglise. Aussi toutes les requêtes et les louanges que les membres du Corps de Christ, ou mieux, ce Corps comme tel, présentent à Dieu le Père Tout-Puissant, ne valent qu'en passant par celui qui est la Tête du Corps, le Fils. Toutes les prières, d'adoration, d'humiliation, d'intercession sont offertes « par Jésus-

[1] Jean 17.
[2] Hébr. 9. 12, 24.
[3] Hébr. 4. 14; 7. 17, 24.
[4] 1 Pierre 2. 5.
[5] Col. 1. 24, Rom. 12. 1.

Christ, notre Seigneur » ou « au nom et pour l'amour de Jésus-Christ ». C'est pourquoi l'Eglise doit prendre soin de formuler son oraison d'une manière digne de celui qui en est le véritable « Porteur » : elle donnera donc à ses prières une rigueur de pensée, une plénitude spirituelle, une justesse de ton et une beauté de forme en harmonie avec la spiritualité et la sublimité de la prière du Verbe fait chair, prière que nous laissent entrevoir Jean, chap. 17, Matth. 11. 25 ss. et l'Oraison dominicale.

Nous savons que le Christ, dans sa vie terrestre, a abondamment lu, cité, voire chanté [1], et surtout prié les psaumes. Ils sont la prière inspirée du peuple de Dieu de l'Ancien Testament dont David, le roi-psalmiste, fut le principal interprète. Or Jésus-Christ, Fils de David, Jésus-Christ Chef et Tête du corps spirituel du nouveau Peuple de Dieu, a fait sienne la prière des psaumes, la prenant soit à son compte personnel dans les psaumes proprement messianiques (Ps. 2; 110; 89; 118), soit en sa qualité de représentant de l'humanité, de deuxième Adam qui nous porte tous en lui [2], qui se charge des péchés des hommes et qui exprime leur repentir et leur appel à la miséricorde de Dieu. Le psautier est christologique, non en ce sens que chaque psaume contienne quelque allusion typologique à la personne de Jésus-Messie, qu'une exégèse allégorique artificielle devrait mettre en lumière, mais le psautier est la prière du Christ, Fils de Dieu fait homme, s'identifiant à l'humanité qu'il vient racheter. Aussi la liturgie de l'Eglise a-t-elle fait un large usage des psaumes. Les psaumes, priés communautairement, expriment l'union du Christ, le deuxième Adam, avec l'humanité nouvelle, l'Eglise, assemblée de ceux qui sont « ἐν Χριστῷ ». Ils montrent aussi la communion mutuelle des membres du Corps, où les besoins des uns deviennent les besoins des autres, et où chacun porte devant Dieu les fardeaux des autres dans la prière. Ils disent la présence du Christ priant dans sa communauté, laquelle ne fait que prêter sa voix unanime à celui qui est le suprême et véritable « Orant ». Ainsi, dans le culte, les psaumes ne sauraient être, en règle générale, une lecture, mais une prière; et le mode antiphoné, comme la version chantée, ne sont que la transposition sensible, l'incarnation du caractère « corporatif » de la prière du Christ, du Christ ne faisant qu'un avec son Eglise [3].

L'offrande de la prière est inséparable de l'offrande de soi-même : liturgiquement l'Eglise l'exprime par l'offrande de nos biens au service de la communauté. Car donner ce qu'on a, c'est donner un peu de soi-même et de son labeur pour les frères, en union avec Christ qui a tout donné pour nous. L'Epître aux Hébreux relie explicitement le sacrifice de la bienfaisance à celui de louange : « Offrons sans cesse à Dieu par Christ un sacrifice de louange, c'est-à-dire l'hommage de nos lèvres *confessant son Nom. N'oubliez pas non plus* la bienfaisance et la libéralité, *car c'est à de tels sacrifices* que

[1] Matth. 26. 30.

[2] Athanase.

[3] Ce qui est vrai des psaumes bibliques, l'est aussi, en un sens second, des hymnes de l'Eglise, qui sont les psaumes de la Nouvelle Alliance, célébrant les grandes certitudes du salut, et exprimant la foi, l'espérance et l'amour du Corps de Christ (Te Deum, Gloria, chorals luthériens). Dans les hymnes de l'Eglise, c'est encore le Christ qui porte la louange ou la supplication jusqu'au trône de Dieu le Père.

Dieu prend plaisir.[1] » Remarquons la mention de la *confession de la foi*, considérée comme partie du sacrifice de louange. Ce n'est pas par hasard que dans l'Eglise d'Orient le *Credo* s'insère dans l'Offertoire et non, comme en Occident, après la lecture de l'Evangile. Certaines liturgies luthériennes modernes ont rendu au *Credo* cette place apparemment moins logique, mais plus réellement théologique.

En tout cela encore c'est le Christ invisiblement présent comme Tête du Corps qui est l'agent principal du service. Comme l'a dit Luther à propos de ce texte de l'Epître aux Hébreux : « Il est certain que nous ne devons pas présenter *par nous-mêmes* devant Dieu la prière, la louange, l'action de grâces, et nous-mêmes en sacrifice; mais nous devons remettre tout cela à Christ et le laisser, lui, en faire, l'offrande à Dieu... ainsi ce n'est pas nous qui offrons le Christ, mais le Christ qui nous offre à Dieu.[2] » Cela nous amène au point suivant : la mission sacerdotale du Christ atteint son sommet dans le sacrement eucharistique. Là, il représente *en figure, hic et nunc*, le sacrifice de la croix, tandis qu'*en réalité* et *supra-temporellement* il comparaît devant la face de Dieu dans les cieux, pour offrir son sang pour nous[3]. Le sacrifice de celui qui est la Tête détermine et enveloppe le sacrifice des membres du Corps. Présent sacramentellement dans les espèces et spirituellement dans la communauté, Christ est le vrai célébrant, le vrai sacrifiant, par lequel et avec lequel nous nous offrons à Dieu « en sacrifice vivant et saint, ce qui est notre culte raisonnable »[4].

En bref, le Christ Souverain Sacrificateur agit visiblement par son Eglise, et c'est dans la liturgie que s'exprime sensiblement dans l'espace et le temps son action sacrificielle.

Mais le Christ est aussi *Roi*. Sa royauté qui transparaît par moments dans sa condition de serviteur, a été préfigurée et suggérée au jour des Rameaux, signalée par l'Ascension, et sera pleinement manifestée à la Parousie, « quand il remettra le Royaume à Dieu le Père, après avoir détruit tout empire, toute domination et toute puissance... Dieu, en effet, a tout mis sous ses pieds »[5]. Alors le *regnum gratiae* fera place au *regnum gloriae*. Mais maintenant déjà Christ règne : « Tout pouvoir *m'a été donné* dans le ciel et sur la terre »[6], « Dieu *l'a fait asseoir* à sa droite au-dessus de tout pouvoir, de toute autorité, de toute souveraineté... *il a mis* toutes choses sous ses pieds. »[7] « En tout *il tient* le premier rang »[8] et « Dieu *nous a fait passer dans le Royaume* (ou *sous le règne*) de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés »[9]. L'Eglise n'est donc pas seulement le

[1] Hébr. 13. 15-16.
[2] *Sermon sur la messe*, 1520.
[3] Hébr. 9. 24, 12.
[4] Rom. 12. 1.
[5] 1 Cor. 15. 24, 27.
[6] Matth. 28. 18.
[7] Eph. 1. 21-22.
[8] Col. 1. 18.
[9] Col. 1. 13-14.

porte-parole du Christ-Prophète, ni seulement l'instrument du Christ-Sacrificateur, elle est aussi la milice du Christ-Roi. Et quelque chose de la majesté royale et de la gloire du Ressuscité monté aux cieux doit filtrer dans le culte de l'Eglise. Jésus *fut le Crucifié*, certes, et son Eglise est encore sous la croix, et elle est tributaire d'une *theologia crucis*. C'est un aspect du Christ et de son Eglise, le principal assurément, mais pas le seul. Jésus *est maintenant le Vivant*, le Vainqueur, le Christ παντοκράτωρ, le Fils de Dieu qui tient dans sa main les sept étoiles, et de la bouche duquel sort une épée à deux tranchants [1]. Son Eglise est la communauté *pascale*, née de la résurrection, et qui, « le visage découvert, contemple comme dans un miroir la gloire de son Seigneur de manière à être transfigurée à son image de gloire en gloire » [2]. La *theologia gloriae* a aussi droit de cité dans l'Eglise à sa juste place, avec les conséquences liturgiques qui en découlent.

Le culte doit donner une image sensible de la gloire du Christ-Roi et Seigneur. Il doit manifester dans ses formes liturgiques le triomphe et la puissance présente du Chef de l'Eglise. Par la musique, les hymnes, le luminaire, les vêtements, l'entrée processionnelle des officiants ecclésiastiques et laïcs vers l'autel qui représente le trône du Christ-Roi, l'Eglise déploie la grandeur royale de son Maître et la divine beauté de son règne. Ce n'est pas de l'esthétisme, mais un témoignage. Sans se confondre avec le Royaume à venir, l'Eglise remplit simplement sa mission de *signe* prophétique du Royaume, en usant du symbolisme que l'Apocalypse, cette autorité scripturaire, ne juge pas indigne de la foi. Quand l'Eucharistie est célébrée, ce ne doit pas être sous les dehors d'un repas funèbre, morne et triste sous couleur de simplicité, mais avec l'éclat d'un festin nuptial. Car depuis la résurrection, ce sacrement est le signe prophétique des noces de l'Agneau. Ce n'est plus le Christ du Jeudi-saint qui préside invisiblement le repas liturgique, mais le Christ ressuscité d'Emmaüs, déjà virtuellement « entré dans sa gloire » [3]. L'Eucharistie est une fête, qui s'oriente vers la splendeur de la Parousie. Elle est célébrée « jusqu'à ce qu'il vienne », en attendant son retour : « *Maranatha !* » [4], « *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.* [5] »

En résumé, le Corps de Christ, uni à son Chef, rend à Dieu un culte communautaire. Et ce culte est *prophétique*, car le Christ présent y proclame l'Evangile. Il est *sacerdotal*, parce que le Christ présent y offre à Dieu le sacrifice de louange et le sacrifice vivant et saint de son Corps. Il est *royal*, parce que le Christ présent y manifeste la grandeur puissante de son règne.

Comment juger les divers types cultuels de l'Eglise chrétienne universelle en fonction des canons christologiques de Chalcédoine : « Sans confusion ni transformation, sans division ni séparation » ?

[1] Apoc. 1. 12-16; 2. 1.
[2] 2 Cor. 3. 18.
[3] Luc 24. 26.
[4] 1 Cor. 11. 26 et 16. 22.
[5] Antienne liturgique du haut moyen âge.

Le culte catholique oriental ou *orthodoxe* ne sépare ni ne divise, mais sa tentation propre est de confondre et de transformer. La divinité du Logos incarné pénètre tellement l'humanité de Jésus, et par lui, virtuellement, toute la création matérielle, que la réalité indigente de l'humain et du terrestre s'en trouve compromise. Le poids de la chair de péché se volatilise dans une transfiguration idéale du monde présent. La résurrection du Christ, magnifiée d'une manière unilatérale, fleurit en une mystique d'union divine et de divinisation de la création. L'Eglise et ses symboles cultuels, les espèces sacramentelles même avant leur consécration, les icones, tout est pénétré et imprégné de la gloire divine (δόξα); la « Sainte Liturgie » est un dépassement soutenu du monde présent, une évasion hors des contingences terrestres; le culte est vraiment, selon la formule classique, *le ciel sur la terre.* L'Eglise orientale, même dogmatiquement orthodoxe, est teintée de monophysisme. Son mysticisme tend à sous-estimer les dures conditions de notre monde et les conséquences du péché. Il favorise l'absorption et la transmutation de l'humain dans le divin. La ligne de démarcation entre le siècle présent et le siècle à venir s'estompe, et toute la pensée religieuse se meut dans la *theologia gloriae.*

Le culte oriental est d'une splendeur extérieure qui ne laisse pas d'être saisissante. La clarté de nombreux cierges, la beauté des icones, des peintures et des mosaïques, la dignité majestueuse des vêtements sacerdotaux, tout s'inspire du symbolisme des visions de l'Apocalypse et rend, par conséquent, le culte orthodoxe oriental trop unilatéralement céleste. Tout ce que l'Incarnation comporte de « kénose », avec le « scandale de la croix », passe à l'arrière-plan. On voit ce que le Verbe divin a communiqué de sa gloire céleste à la création en se rendant présent en elle par l'Incarnation. On voit moins bien ce que le Verbe a volontairement voilé et caché de sa gloire, et à quel dépouillement et quel renoncement il a consenti en se faisant homme parmi les hommes. De la belle formule d'Irénée : « Il s'est fait ce que nous sommes, afin que nous devenions ce qu'Il est », l'orthodoxie a surtout retenu la seconde moitié. La magnificence du Christ-Dieu et du Christ-Roi estompe par trop, sans d'ailleurs les supprimer, les fonctions du Christ-Prophète et du Christ-Sacrificateur.

Le culte réformé, zwinglien et calviniste, se situe au pôle opposé. Il ne confond ni ne transforme, mais il tend à *diviser et à séparer.* Il refuse aux formes sensibles le droit de traduire la réalité spirituelle. Le *divorce* est prononcé entre le ciel et la terre, entre le divin et l'humain, comme entre l'esprit et le corps. En christologie, la doctrine réformée disjoint à l'excès l'humanité et la divinité dans la personne du Sauveur, et tend à isoler par trop la « forme de Dieu » de la « forme de serviteur », dans un sens qui s'oriente vers le dualisme nestorien. Il en est résulté en pratique une attention plus grande donnée à l'humanité du Sauveur qu'à sa divinité. Le culte réformé manifeste de préférence la pauvreté dépouillée du Christ-homme et ne laisse rien transparaître de sa gloire divine, sinon par le message de la Parole lorsqu'une fête ecclésiastique ou l'inspiration du prédicateur y conduit, donc occasionnellement seulement. Le Christ-Prophète éclipse le Christ-Sacrificateur et le

Christ-Roi. L'Incarnation est comme amputée d'un aspect essentiel, en ce que la nature et la chair de péché, tout le « diesseits », au lieu de laisser filtrer la réalité divine, le « jenseits », et de nous permettre de « goûter le don céleste et les puissances du siècle à venir » [1] leur font plutôt écran. La *theologia crucis* considérée comme seule légitime, totalitairement, engendre le puritanisme cultuel. Le culte est désincarné sous prétexte de spiritualisme et perd son caractère sacramentel et communautaire. C'est un monologue didactique. Le théologien luthérien Clausen écrivait à ce sujet : « L'Eglise réformée est hantée d'une frayeur vraiment *manichéenne* à l'égard de toute cérémonie extérieure; en particulier de tout ce qui emprunte une parure de beauté sensible pour rendre le spirituel plus accessible à la nature humaine, comme si la pureté du culte divin se trouvait menacée si l'on orne les parois nues d'un temple, si l'on embellit les vases sacrés au moyen de l'art, si l'on tient à marquer la différence entre l'autel de Dieu et la table domestique où l'on prend les repas quotidiens, ... et si l'on montre par le geste et le comportement extérieurs le respect que l'on a du lieu saint. [2] » Dans le culte réformé, la sévère robe noire de l'officiant, robe de docteur et le rabat, rappel des deux tables dc la Loi sont les signes frappants l'unilatéralisme prophétique et didactique de la *theologia crucis*.

Le culte catholique romain incline d'un côté à confondre et à transformer, et de l'autre à diviser et à séparer. Confusion et transformation sont l'écueil du romanisme, mais en un sens différent de l'orthodoxie orientale. Ce n'est pas le divin qui absorbe l'humain, mais l'humain qui se saisit du divin. Par la transsubstantiation, la réalité spirituelle est enclose en un objet empirique, de telle manière qu'il en résulte pratiquement une quasi-identification de l'une et de l'autre. Un lien objectif nécessaire, qu'on peut qualifier d'ontologique, unit les espèces sacramentelles et les actes sacramentels à la Divinité; en pratique le *signum* et la *res* sont une seule et même chose. Une confusion se révèle aussi entre les ministres du Christ d'une part, et Celui qu'ils servent, avec ce qu'ils sont chargés d'administrer, d'autre part. La conséquence de cette double « confusion » (au sens chalcédonien), c'est le culte des espèces sacramentelles et les honneurs liturgiques rendus aux hauts dignitaires de la hiérarchie ecclésiastique. Le culte romain offre des exemples de ce que nous croyons être une confusion de l'humain et du divin, du terrestre et du céleste. Ce n'est pas seulement le ciel descendu sur la terre, comme dans le culte oriental, mais la terre devient ciel, par transsubstantiation. L'Incarnation court le risque de déchoir au niveau de la « réification ».

Mais en un autre sens, un certain tour d'esprit intellectualiste et juridiste hérité de l'ancienne Rome, tend à séparer et à diviser, en cloisonnant facticement ce qui doit demeurer uni. Ainsi la présence du Christ dans le sacrement est localement délimitée dans l'hostie, ce qui l'isole massivement de la présence spirituelle du Seigneur dans la communauté. En outre, le Christ devenu Hostie, donc Victime à l'autel, dans la réalité substantielle de la chair et du sang, est pris dans son humanité immolée, pour être offert en

[1] Hébr. 6. 4-5.
[2] *Kirchenverfassung, Lehre und Ritus*, 1828-1829.

sacrifice à la Divinité. Les deux natures tendent ainsi à être divisées et opposées, conséquence logique de la réification. Le culte est un *sacrifice* qui a son siège sur la terre, et qui a pour but de rejoindre un ciel lointain : *Offerimus praeclari majestati tuae ... hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam ... jube haec (dona) perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae majestatis tuae* [1]. Dans le culte romain, le Christ-Prophète s'efface devant le Sacrificateur-Victime : le service communautaire cède le pas au drame liturgique-sacerdotal.

Voici enfin le *culte catholique-évangélique*, représenté de manière plus ou moins réussie par l'anglicanisme moyen ou central, le luthéranisme traditionnel, et nombre de corps ecclésiastiques américains, d'origine puritaine, mais touchés par le mouvement contemporain de restauration liturgique. Là on s'efforce, sans parvenir toujours au parfait équilibre, de ne pas confondre et transformer, et de ne pas séparer et diviser. Le culte manifeste le Seigneur Christ, en sa divinité, mais dans la réalité de son Incarnation. « Le règne de Dieu et la puissance de son Christ [2] » transparaît à travers ce qui est et demeure pauvre réalité terrestre. Par une disposition adéquate des lieux de culte et par un cérémonial digne mais sobre, l'Eglise rend saisissable dans la foi la présence de son Seigneur au milieu d'elle. Elle « incarne » dans le sensible la présence réelle du Prophète et du Sacrificateur, par l'équilibre de la Parole et du Sacrement; elle dévoile la majesté du Roi, en donnant à tout le service l'ampleur et la beauté d'une fête. Elle « prêche Jésus-Christ crucifié » (Parole), elle « annonce la mort du Seigneur » (Sacrement), mais elle produit aussi les signes de son Sauveur ressuscité, et contemple comme dans un miroir, par la liturgie de la Parole et des Sacrements, la gloire du monde à venir, où Christ sera tout en tous. Ce n'est ni le ciel sur la terre, ni la terre qu'on a faite ciel, mais la « joie du ciel sur la terre » [3], dans l'anticipation de la foi. Pour nous, êtres de chair, doués de sens, qui ne pouvons nous passer de signes sensibles, l'Incarnation du Fils unique est reflétée, sans confusion ni transformation, dans le *réalisme spiritualiste* et le *symbolisme sacramentel* d'un service divin complet, qui n'oppose ni n'exclut, mais qui unit et inclut. La communauté entière, Corps mystique du Seigneur, le confesse explicitement, l'adore, et le montre présent, par la prière dite ensemble, les répons qui ratifient les paroles des officiants, les attitudes corporelles en accord avec les attitudes intérieures. Si les officiants portent des vêtements de fête pour dire la splendeur du Roi ressuscité, ils ne sont, célébrants, lecteurs, aides ou choristes, que les porte-parole de la communauté, et ne sont en aucun cas l'objet d'honneurs liturgiques, pas plus que les espèces sacramentelles, bien que traitées avec respect, ne sont le point de convergence d'actes d'adoration.

Le sens catholique-évangélique du culte repose sur la *liberté évangélique*, à la différence de la contrainte romaine et orientale de rites nécessaires et immuablement fixés dans le détail, et de la contrainte réformée inverse, proscription de toute cérémonie extérieure. Le caractère compréhensif de la

[1] Canon de la messe romaine.
[2] Apoc. 12. 10.
[3] Titre d'un ouvrage de M. THURIAN.

catholicité évangélique inclut à la fois le cérémonial de fête quand et où il convient, et la simplicité dépouillée quand et où elle convient.

La conscience nouvelle qui nous a été donnée de la réalité souveraine de la Parole de Dieu incarnée en Jésus-Christ, et de la valeur de l'Eglise-Peuple de Dieu et Corps de Christ, rend aujourd'hui criante l'insuffisance du culte traditionnel des Eglises réformées, et urgente une nouvelle réformation de ce que quatre siècles ont inconsidérément déformé. Il suffit, en effet, de se reporter à l'ordre du culte pratiqué par Calvin à Strasbourg, puis à Genève, ou à l'étonnante liturgie de sainte Cène, fixée par Zwingli en 1525 à Zurich, pour mesurer notre déchéance. On ne peut que souscrire à cette remarque du professeur R. Will : « Le protestantisme de nos jours est menacé dans son existence s'il ne réussit pas à se donner une constitution cultuelle au centre de laquelle se placera un gage sensible de la présence réelle de Dieu, une image du Christ vivant... Le fait essentiel de la liturgie *n'est pas une réminiscence d'ordre spirituel*, ou une mise en scène dramatique du sacrifice historique, mais une « *re-présentation* » *actuelle* de l'œuvre du Rédempteur qui, en elle, est « pneumatiquement » présent. [1] »

Une reconstruction du culte chrétien de toutes les confessions s'impose à notre génération et à celle qui nous suivra. Mais ce travail, déjà amorcé, ne pourra être valable et fécond que si la base théologique est posée avec fermeté et clarté. Nous n'avons voulu ici, pour le moment, dégager qu'un aspect, mais essentiel, de cette base théologique d'une restauration liturgique. Nous nous souviendrons, en ce qui nous concerne, nous réformés, que « la transposition des réalités transcendantes dans le monde sensible est un postulat de l'Essence divine (en tant que) tournée vers le monde... La théorie de l'Incarnation implique premièrement une reconnaissance des valeurs corporelles et, par suite, le postulat de la forme. [2] »

RICHARD PAQUIER

[1] R. WILL, *op. cit.*, t. II, pp. 26-27 et 25. C'est nous qui soulignons.
[2] R. WILL, *op. cit.*, t. II, pp. 27 et 497.

Library of the
YALE DIVINITY SCHOOL
New Haven, Conn.

REINHOLD NIEBUHR

Depuis les conférences d'Oslo (1947) et d'Amsterdam (1948), Reinhold Niebuhr n'est plus un inconnu pour le public européen. Il jouit dans de nombreux milieux d'une réputation qui ne cesse de grandir, et, pourtant, ses idées sont encore bien mal comprises chez nous. C'est la raison pour laquelle, après avoir retracé brièvement sa vie, nous nous efforcerons dans les pages suivantes de dégager les grandes lignes de sa pensée.

Né en 1892 dans une famille de luthériens allemands récemment établis aux Etats-Unis, Reinhold Niebuhr se destina de bonne heure à suivre les traces de son père et à entrer dans le pastorat. Après avoir étudié à Elmhurst College et à Yale University, il exerça le ministère à Détroit, la cité des usines Ford, où, pendant treize ans, il fut aux prises avec les problèmes sociaux. En 1928, après avoir magnifiquement développé sa paroisse (elle avait passé de quarante à huit cents membres), il fut appelé à New-York, à l'*Union Theological Seminary*, où il enseigne aujourd'hui encore la morale chrétienne et la philosophie de la religion.

On peut distinguer trois grandes étapes dans l'évolution théologique de Reinhold Niebuhr; dans la première, qui s'étend de 1927 à 1932, Niebuhr est libéral; dans la deuxième, qui va de 1932 à 1937, il rompt avec le libéralisme et lui adresse de violentes critiques; dans la troisième enfin, qui commence en 1937, il accède à une théologie de l'histoire.

I. Niebuhr, théologien libéral

En 1927, alors qu'il est encore pasteur à Détroit, Reinhold Niebuhr publie *Does Civilization Need Religion ?* Bien que d'inspiration libérale, cet ouvrage n'est pas un pur produit du libéralisme. L'influence du marxisme s'y fait sentir assez fortement et lui confère déjà une certaine originalité par rapport au christianisme social américain. Tandis que Walter Rauschenbusch, prophète du Social Gospel, croit pouvoir réaliser sans grande difficulté la morale de Jésus, et, par suite, résoudre aisément le problème social, Niebuhr renonce au contraire à pareil optimisme. *Does Civilization Need Religion ?* possède ainsi un caractère ambigu. D'une part, Niebuhr y admet presque tous les poncifs du libéralisme; il refuse d'employer le terme de « révélation »; il parle de « religion », et ce mot désigne pour lui une valeur relative dont la morale est le fondement. D'autre part, Niebuhr y professe déjà un certain réalisme qui fait présager sa rupture avec la théologie libérale.

Après *Does Civilization Need Religion ?*, Niebuhr écrit *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic* (1929) et *The Contribution of Religion to Social Work* (1932). Dans le premier de ces ouvrages, il raconte les souvenirs de son

ministère à Détroit et affirme que sa théologie découle de son expérience des problèmes sociaux; dans le second de ces volumes, recueil de travaux présentés à l'Ecole Sociale de New-York, il fait une fois de plus pressentir au lecteur l'attaque violente qu'il va lancer contre le libéralisme.

II. Niebuhr, critique du libéralisme

Tous les ouvrages dont nous avons parlé jusqu'à maintenant, de *Does Civilization Need Religion ?* à *The Contribution of Religion to Social Work*, sont consacrés essentiellement aux problèmes sociaux; les préoccupations théologiques n'y occupent encore qu'une place secondaire. Et pourtant, c'est par l'étude des questions sociales que Reinhold Niebuhr a été amené à rompre avec la théologie libérale. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est grâce à son réalisme marxiste qu'il sera conduit à de nouvelles conceptions théologiques. Ayant opté pour la gauche dans le domaine politique, pour la droite dans le domaine religieux, il élaborera une conception qui trouvera sa première expression dans *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (1932).

Cet ouvrage marque un véritable changement d'orientation dans la pensée américaine. Il proclame que les collectivités se conduisent plus mal que les individus et que, par suite, les systèmes politiques peuvent employer légitimement des moyens rejetés par une morale individualiste. Niebuhr s'éloigne ainsi carrément du christianisme social qui, dans son optimisme, se figurait que le Sermon sur la montagne pouvait être facilement réalisé dans la société. Il entend montrer que la morale collective doit sans cesse compter avec le compromis, qu'aucune réforme sociale ne peut être réalisée sans l'aide de la coercition, que la justice — produit de la contrainte — ne représente jamais qu'un équilibre d'égoïsmes rivaux. En un mot, Niebuhr reproche à la théologie libérale sa confiance en l'homme et sa croyance au progrès.

Si, dans *Moral Man and Immoral Society*, le théologien new-yorkais rompt avec le libéralisme, il fait un pas de plus dans son ouvrage suivant, *Reflections on the End of an Era* (1934). Au lieu d'y envisager les problèmes dans une perspective sociologique, il les aborde pour la première fois sous l'angle du péché et de la grâce. Il soumet enfin la morale à la religion, car celle-ci lui paraît seule capable de nous donner une anthropologie conforme à la réalité. En dénonçant le péché de l'homme et en révélant le pardon de Dieu, la religion résout, aux yeux de Niebuhr, le problème de la vie.

Comme l'écrit George Hammar [1], « l'influence de la théologie allemande moderne (sous-entendre : dialectique) est déjà évidente dans *Reflections on the End of an Era*, mais elle est encore plus grande dans *An Interpretation of Christian Ethics* qui représente indubitablement un effort très fécond pour rapprocher les théologies américaine et germanique. » En effet, *An Interpretation of Christian Ethics* (1935) se situe nettement sur le terrain théolo-

[1] Cf. *Christian Realisme in Contemporary American Theology*, p. 233.

gique et présente la dogmatique d'une manière qu'on avait jusqu'alors rarement rencontrée aux Etats-Unis. Reprenant certaines conceptions qu'il avait déjà défendues dans *Reflections on the End of an Era*, Niebuhr y montre que le chrétien est moralement tenu d'aimer, parce que l'amour est une réalité en Dieu. Autrement dit, il y aurait, correspondant à une tension entre Dieu et l'histoire, une dialectique perpétuelle entre l'éthique absolue de l'amour et l'éthique sociale au caractère tout relatif.

Par ces idées, empruntées partiellement à Paul Tillich, Niebuhr se rapproche de la théologie de l'histoire qu'il formulera pour la première fois dans *Beyond Tragedy*.

III. Niebuhr, théologien de l'histoire

Beyond Tragedy; Essays on the Christian Interpretation of History (1937) marque, dans l'évolution de Reinhold Niebuhr, le début d'une troisième étape caractérisée par le souci des problèmes relatifs au temps. La thèse principale de cet ouvrage, qui justifie d'ailleurs son titre, est que le christianisme ne saurait s'arrêter à une conception tragique de l'histoire, car il est dominé par une espérance et une assurance situées toutes deux « au delà de la tragédie » humaine. A côté de ce thème central, *Beyond Tragedy* aborde de nombreuses questions qui n'entrent pas dans le cadre d'essais sur l'interprétation chrétienne de l'histoire; les problèmes chers aux tenants du Social Gospel y occupent ainsi une place encore importante. Car Niebuhr, alors même qu'il parvient à une théologie plus fidèle à l'Ecriture, ne cesse pas de se préoccuper des questions sociales et politiques. Il l'a bien montré au début de la dernière guerre : dans *Christianity and Power Politics* (1940), recueil d'articles publiés d'abord par quelques journaux anglais ou américains, et dans « une petite revue virulente et dense »[1], *Christianity and Crisis*, il a attaqué alors le pacifisme sentimental d'un certain christianisme, « combattu l'inertie des Eglises demeurées isolationnistes dans leur grande majorité »[2] et réclamé l'intervention de l'Amérique aux côtés des démocraties occidentales.

Cette activité de journaliste n'a pas empêché Niebuhr d'élaborer *The Nature and Destiny of Man; A Christian Interpretation*, que la plupart des critiques considèrent comme le chef-d'œuvre de la théologie américaine. Cet ouvrage comprend deux tomes; le premier est consacré à la nature de l'homme (*Human Nature*, 1941), le second à sa destinée (*Human Destiny*, 1943); avant d'être publiés, ils firent l'objet d'un cours donné à l'Université d'Edimbourg, en 1939, sous les auspices de la Fondation Gifford[3]. Bien que

[1] Denis de Rougemont, *Journal des Deux Mondes*, p. 119.

[2] Id., ibid.

[3] Après la parution de *The Nature and Destiny of Man*, Niebuhr a publié, en 1945, *The Children of Light and the Children of Darkness* qui est une apologie de la démocratie et une critique de ses défenseurs traditionnels; en 1946, *Discerning the Signs of the Times, Sermons for to-day and to-morrow* et, en 1949, *Faith and History*, où il reprend le problème de l'histoire. Aucun de ces ouvrages n'apporte quelque chose de nouveau aux idées exprimées dans *The Nature and Destiny of Man*; c'est pourquoi nous ne nous y arrêterons pas.

Human Nature et *Human Destiny* constituent les deux volets du même diptyque et soient inséparables l'un de l'autre, il y a entre ces deux volumes de notables différences. *Human Destiny* est mieux ordonné que *Human Nature*, parce que Niebuhr, avant de le publier, l'a remanié en tenant compte des critiques qui accueillirent le tome précédent; au lieu de comprendre, comme *Human Nature*, deux parties distinctes et presque indépendantes l'une de l'autre, la première : apologétique (qui montre la fragilité des anthropologies idéaliste, naturaliste et romantique), la seconde : dogmatique (qui expose la conception chrétienne de l'homme), *Human Destiny* constitue un tout homogène où l'éristique occupe une place très restreinte. *Human Destiny* présente, en outre, un intérêt plus grand que *Human Nature*, parce qu'il s'attaque résolument à une question importante entre toutes et souvent débattue aujourd'hui : celle de l'interprétation théologique de l'histoire. Sans avoir pu profiter des nombreuses recherches que cette question a suscitées en Europe au cours de ces dernières années, n'ayant pour guide que les travaux de Paul Tillich [1], Niebuhr a fait néanmoins de *Human Destiny* un ouvrage dont le retentissement aux Etats-Unis est comparable à celui de *Christ et le Temps* chez nous.

L'histoire en elle-même n'intéresse pas Niebuhr; elle retient son attention uniquement parce qu'elle est le lieu où l'amour de Dieu rencontre le péché de l'homme. Par cet amour, l'éternité fait irruption dans le temps. Autrement dit, l'éternité n'est pas, pour l'auteur de *Human Destiny*, un « temps infini » [2]; à la fois supra-temporelle et post-temporelle, elle ouvre à la dialectique niebuhrienne temps-éternité une double perspective, « verticale » et « horizontale ». A chacune de ces perspectives correspond une certaine manière d'envisager l'histoire. Dans la perspective verticale, on discerne les événements doués d'une signification absolue, sans se soucier de leur relation avec le contexte historique; en ce sens, on peut dire avec Léopold von Ranke que « chaque époque est dans un rapport immédiat avec Dieu » [3]. Dans la perspective horizontale, on cherche à comprendre les événements à la lumière de leurs conséquences historiques. Selon Niebuhr, ces deux perspectives sont également nécessaires, et ce serait une erreur d'en exclure une au profit de l'autre; en effet, si l'on considère l'histoire verticalement seulement, on perd de vue le développement auquel elle obéit; si on la considère horizontalement seulement, on risque d'oublier l'originalité de chacune de ses parties. Au contraire d'Oscar Cullmann, le théologien new-yorkais admet l'influence de la pensée grecque sur la conception néotestamentaire du temps. A ses yeux, « la croyance chrétienne selon laquelle la signification... de l'histoire est révélée et accomplie en Christ... est, en un sens, une combinaison des interprétations hellénique et hébraïque de la vie » (p. 38). Les points de vue hellénique et hébraïque, c'est-à-dire mystique (perspective verticale) et apocalyptique (perspective horizontale), coexisteraient dans le Nouveau Testament, sans que l'un l'emporte vraiment sur l'autre.

[1] *The Religious Situation* (1932) et *The Interpretation of History* (1936).
[2] Comme le soutient O. Cullmann, dans *Christ et le temps*, pp. 32 et 44.
[3] Opinion contestée par O. Cullmann, *op. cit.*, p. 48.

Les ressemblances que l'on pourrait relever entre Niebuhr et l'auteur de *Christ et le Temps* sont rares. Et encore, elles sont souvent plus apparentes que réelles. C'est ainsi, par exemple, que Niebuhr réhabilite le mythe. Mais il le fait dans un tout autre sens que Cullmann. Il ne reconnaît pas avec ce dernier que l'événement décrit dans un mythe a lieu « dans le temps »[1]; la parousie, le jugement dernier et la résurrection des morts, dont il relève le caractère mythique, auront lieu hors du cadre temporel; de même aussi, l'incarnation semble étrangère au domaine du temps dans ses premiers ouvrages. Niebuhr paraît se rapprocher davantage de Cullmann quand il reproche à Barth son eschatologie strictement « verticale »; mais, une fois de plus, il le fait d'un autre point de vue que *Christ et le Temps*; il ne nie pas du tout la validité de la conception barthienne, mais estime seulement qu'elle ne doit pas exclure l'eschatologie « horizontale ».

Conclusion

La conception niebuhrienne de l'histoire, tout intéressante qu'elle est, ne présente rien de très original pour un lecteur européen et n'a pas la rigueur convaincante des thèses de *Christ et le Temps*. Nous sommes donc en droit de nous demander pourquoi Reinhold Niebuhr joue un rôle si prépondérant aux Etats-Unis. La raison en est fort simple; elle réside dans son besoin de créer une théologie qui, tout en rompant avec le libéralisme, se distingue à la fois du fondamentalisme et du barthisme. Déçu de la théologie libérale, Niebuhr a senti sous l'influence de la théologie dialectique qu'une restauration de la dogmatique chrétienne s'imposait. Et, c'est en ceci que consiste son apport à la pensée américaine, il a su éviter un double écueil dans son effort de reconstruction : il n'est pas tombé dans le fondamentalisme qui demeure, aujourd'hui encore, une tentation pour tout Américain, et il s'est gardé de reproduire servilement la pensée barthienne. Parti de l'éthique sociale, il est ainsi parvenu dans *The Nature and Destiny of Man* à une théologie de l'histoire qui, malgré ce qu'elle doit à Paul Tillich, constitue une réelle nouveauté et marque un indéniable progrès outre-Atlantique[2].

[1] Cf. le chapitre 6 de *Christ et le temps*, pp. 66 et ss.

[2] Signalons ici que le frère de Reinhold Niebuhr, H. Richard Niebuhr, a suivi une évolution semblable à celle de son aîné. Né en 1894, il fréquenta comme Reinhold les cours d'Elmhurst College et de Yale University. Ses études achevées, il fut nommé président d'Elmhurst College, puis professeur de philosophie de la religion à l'Eden Theological Seminary. Depuis 1932, il est titulaire de la chaire de morale chrétienne à la faculté de théologie de Yale University.

Dans son premier livre, *The Social Sources of Denominationalism* (1929), H. Richard Niebuhr se propose d'expliquer par des facteurs économiques et sociaux l'origine des dénominations ecclésiastiques qui pullulent aux Etats-Unis. Les innombrables communautés religieuses correspondent, selon lui, à certains groupes sociologiques et sont, pour cette raison, « les emblèmes de la victoire du monde sur l'Eglise ».

Dans son deuxième ouvrage, *The Kingdom of God in America* (1937), H. Richard Niebuhr fait un pas de plus. Il estime que, si la sociologie rend compte de certains phéno-

Par suite de cette évolution, Reinhold Niebuhr est devenu le théologien le plus écouté d'Amérique, le porte-parole de tous ceux qui, mécontents de la théologie libérale, ne veulent pas pour autant s'inféoder à la théologie barthienne. S'attaquant au libéralisme, il a détruit la synthèse entre immanentisme et christianisme, et il a restauré le concept de révélation. Mais, pour ne pas anéantir par cette restauration le rapport de l'éternité avec le temps (comme ce serait souvent le cas chez Barth !), il s'est efforcé de conserver une place à la théologie naturelle. Il peut donc être considéré à juste titre comme le « Brunner » des Etats-Unis; ainsi que l'a remarqué George Hammar [1], ses ouvrages consacrés à l'éthique sociale correspondent, *mutatis mutandis*, à *Das Gebot und die Ordnungen*, ses deux volumes sur « la nature et la destinée de l'homme » à *Der Mensch im Widerspruch* [2].

RICHARD STAUFFER

mènes religieux, elle ne peut pas expliquer la foi et les répercussions indéniables que celle-ci a dans la société.

La troisième et dernière œuvre de H. RICHARD NIEBUHR, *The Meaning of Revelation* (1941), est « un des livres les plus réfléchis qui aient paru ces dernières années sur la théologie chrétienne » (cf. GEORGE F. THOMAS, *The Journal of Religion*, 1941, p. 455). Dans cet ouvrage, l'auteur renonce à faire de l'apologétique pour se vouer à une théologie « confessionnelle »; à l'instar de son frère, il parvient à une conception dont l'histoire du salut est le nerf.

[1] Cf. *Christian Realism in Contemporary American Theology*, p. 250.

[2] Pour faciliter les recherches du lecteur, nous donnons ci-dessous une bibliographie aussi complète que possible des œuvres de REINHOLD NIEBUHR :

Does Civilization Need Religion ?, New-York, 1927.
Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic, Chicago, 1929.
The Contribution of Religion to Social Work, New-York, 1932.
Moral Man and Immoral Society; A Study in Ethics and Politics, New-York, 1932.
Reflections on the End of an Era, New-York, 1934.
An Interpretation of Christian Ethics, New-York, 1935.
Beyond Tragedy; Essays on the Christian Interpretation of History, New-York, 1937.
Christianity and Power Politics, New-York, 1940.
The Nature and Destiny of Man; A Christian Interpretation.
Vol. 1 : *Human Nature*, New-York, 1941.
Vol. 2 : *Human Destiny*, New-York, 1943.
The Children of Light and the Children of Darkness, New-York, 1945.
Discerning the Signs of the Times, Sermons for to-day and to-morrow, New-York 1946.
Faith and History, New-York 1949.

DIALOGUE SANS POLÉMIQUE SUR LA CONDITION DES PROTESTANTS EN ESPAGNE

Sous ce titre, le Père J. Hamer, O. P., a fait paraître un article dans la Revue Nouvelle *(tome X, n° 12, décembre 1949, pp. 558-564, Casterman, Tournai). Dans une première partie, il signale — pour les déplorer — les violences dont certaines congrégations protestantes ont été l'objet en Espagne. Dans une deuxième partie, il examine le statut juridique qui est fait aux protestants en ce pays. Dans une troisième partie, intitulée « Avons-nous choisi la liberté ? », il répond à l'article du pasteur André Dumas, que nous avons publié dans nos pages (vol. 3, n° 10, août 1949, pp. 88-92). Les deux premières parties de l'article du P. Hamer donnant des informations qu'on aura déjà trouvées dans l'article de M. Dumas, nous nous bornons à en reproduire la troisième partie, avec l'aimable autorisation de l'auteur et de l'éditeur auxquels nous exprimons nos vifs remerciements.* (Réd.)

Verbum caro publie dans son dernier numéro (août 1949) un article intitulé : « Simples explications aux catholiques ». Il est dû à la plume de M. André Dumas qui fut pendant de longues années aumônier des étudiants protestants à l'Université de Paris. L'affaire espagnole n'est pour lui que l'occasion d'entamer « un dialogue sans polémique » sur un plan supérieur, celui de principes. Voici comment il pose sa question :

« La position de l'Eglise catholique en matière de liberté religieuse est-elle donc vraie... ? L'Eglise romaine, considérant qu'elle possède le dépôt infaillible de la vérité, ne saurait donc ouvrir les portes au relativisme — ce en quoi elle a raison — ni même à l'œcuménisme. Mais là, il faut se demander si ce refus ne rend pas en principe impossible au catholicisme la participation à la vie humaine tout court, je veux dire si l'Eglise romaine n'est pas forcément intolérante vis-à-vis de l'existence des non-catholiques. »

D'après cet auteur, l'Eglise catholique en raison même de son infaillibilité se doit d'être intolérante. Puisqu'elle possède la pleine et unique vérité, elle s'estime obligée d'éviter aux hommes l'égarement et cela par tous les moyens dont elle peut disposer. Le seul cas où elle consentirait à ce que l'erreur pût jouir d'un statut légal serait celui où elle-même serait en minorité. Pour assurer sa propre existence, elle devrait alors — à regret — subir celle des autres. Bref, le catholique n'admettrait la liberté des cultes que par pur opportunisme.

Qu'en est-il? Certes, l'Eglise est intolérante sur le plan de la doctrine, où *comme Eglise* elle ne peut pas admettre de partage avec l'hérésie. Tous les moyens qui sont ceux de l'Eglise doivent être employés à cet effet. Ces moyens cependant sont purement spirituels et s'exercent par la prédication de la doctrine, les directives de son autorité religieuse et les censures ecclésiastiques. Le P. Yves Congar a très clairement défini ce point dans un article paru ici même le 15 mai 1948. « Pour nous, catholiques, la valeur suprême n'est pas la liberté comme faculté de faire n'importe quoi, mais le bien, la vérité. » La tolérance dogmatique est incompatible donc avec l'idée même d'Eglise.

Cette position ferme entraîne-t-elle nécessairement l'intolérance civile ou politique ? La logique de la théologie catholique l'exige, pense le pasteur Dumas. De notre côté, au contraire, nous nous demandons si la tolérance civile n'est pas, dans notre monde contemporain, la condition d'une adhésion vrai-

ment libre à la foi catholique. Une foi que l'on verrait prêchée dans une atmosphère de contrainte civile, dans un cadre social où l'Etat lui-même conduirait les gens à la messe, dresserait contre elle *a priori*, nous semble-t-il, la suspicion. Mêler aujourd'hui au débat religieux des considérations étrangères à sa substance risque de fausser le sens des adhésions : d'un côté, certains esprits, incapables d'aller au delà des apparences, se tiendraient à l'écart d'une foi qui leur semblerait liée à toute une machinerie politique, et, de l'autre, l'intérêt et l'ambition favoriseraient sans nul doute l'hypocrisie des moins scrupuleux.

Dans sa dernière chronique religieuse des *Etudes* (septembre), le P. Rouquette aborde le même problème par un autre biais. Une suite de questions prudentes et nuancées nous suggère de reprendre la discussion (dans le respect le plus scrupuleux des décisions de l'Eglise) sur la base de la doctrine médiévale des droits et des devoirs de la conscience errante :

« De nos jours, les théoriciens catholiques de l'intolérance politique n'ont-ils pas abouti à une impasse parce qu'ils s'enferment dans ce principe que la vérité a des droits et que l'erreur n'en a pas ? Mais ont-ils assez remarqué que ni l'erreur ni la vérité ne sont sujets de droit. Nous n'avons donc pas à nous demander si l'erreur a des droits, mais jusqu'à quel point l'option libre que comporte l'acte de foi entraîne pour les personnes la possibilité morale de se tromper. Je ne fais que poser la question : tout en dénonçant pleinement l'erreur comme erreur, *n'est-il pas possible d'admettre un large droit pour les individus de chercher la vérité à leurs propres risques* avec le danger d'embrasser l'erreur et selon les conditions normales des adhésions humaines, c'est-à-dire collectivement et sociologiquement ?

» Une fois cette question résolue (et elle ne l'est pas, encore un coup) nous pourrions peut-être aborder utilement un autre problème : à supposer un Etat théoriquement catholique, c'est-à-dire composé d'une majorité de catholiques conscients et décidés à régir la Cité selon l'idéal social chrétien, *entrerait-il dans les attributions d'un tel Etat d'empêcher les citoyens de se tromper en matière religieuse ?* Si l'on veut bien placer cette question dans la perspective de la première, on voit facilement que la réponse n'est pas aussi évidente qu'on a voulu le prétendre. [1] »

Suggestion intéressante et qui mérite d'être approfondie. Une théorie qui s'établirait sur un tel fondement aurait le mérite de ne fournir aucun prétexte à des accusations d'opportunisme. Ces droits et devoirs de la conscience errante ne seraient-ils pas substantiellement les mêmes quelles que soient les circonstances concrètes ? Nous serions ainsi en présence de cette « évolution théologique » que M. André Dumas souhaite et ne trouve pas :

« J'ai peur quand, en confrontant les articles du Père Cavalli [2] et du Père Congar, je vois que seule *l'évolution fortuite des circonstances sociologiques* leur a fait séparer les notions d'Eglise et d'Etat confondues dans le concept de chrétienté et quand je m'aperçois que des recherches comme celles de l'abbé Journet et de M. Jacques Maritain sur la situation de l'Eglise dans une société « désacralisée » et profane sont plutôt basées sur des observations historiques que sur une évolution théologique proprement dite. »

[1] Dans ce texte, comme dans le suivant, c'est nous qui soulignons.

[2] Article paru sous le titre : « La condition des protestants en Espagne », dans la revue des Pères jésuites italiens, *Civilta Cattolica*, du 3 avril 1948. Le P. Max Pribilla vient de faire paraître dans la revue allemande *Stimmen der Zeit* (avril 1949) un excellent article intitulé *Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz*. Très complet, cet article est de nature à orienter sur de nouvelles voies la discussion autour du problème de la liberté religieuse.

Je crois qu'en interprétant de la sorte les travaux qu'il cite, M. André Dumas s'est mépris sur le sens de certains d'entre eux. Retenons néanmoins pour l'instant le reproche qu'il fait : les exposés catholiques favorables à une certaine liberté religieuse ne seraient que des accommodements à des situations sociologiques purement contingentes et probablement transitoires.

Nous venons de le voir : ceci ne semble pas atteindre l'explication avancée par le P. Rouquette. En est-il de même de celle que nous avons rappelée plus haut ? Si j'avais présentement le pasteur A. Dumas en face de moi, je m'étonnerais qu'il ne me dît : « La théorie, rapportée par vous, qui voit dans la liberté des avantages incontestables pour l'adhésion franche et spontanée à la foi catholique, vaut pour le monde contemporain, et uniquement pour lui. Ce monde peut disparaître ou, du moins, changer. Votre explication subira-t-elle le même sort ? »

Supposons donc ce changement radical. Prenons un cas concret pour fixer les idées : la Belgique. Imaginons un instant l'hypothèse que le renouveau religieux puisse être tel que 95 ou 97 % de la population adhère à nouveau à la foi catholique. Nous croirions-nous obligés, en raison de cette unanimité reconquise, de restreindre la liberté des communautés protestantes ? Pas le moins du monde. Peut-on même douter de la réponse ? Je suis persuadé que personne ne penserait à toucher à ces libertés. Pourquoi ? Parce que l'homme a changé. Il s'est passé dans nos pays comme dans tout l'Occident une évolution de la psychologie humaine et ce processus est réellement irréversible. L'homme a pris conscience de sa liberté et des responsabilités qu'elle lui impose, il a pris personnellement en main les choix majeurs qui décident de sa destinée. Cette évolution est normale, elle est une maturation de la personnalité. Dans ces conditions, l'explication suggérée n'aurait de valeur provisoire que dans la mesure où l'on prévoirait ou souhaiterait un retour en arrière, une régression dans un état de minorité spirituelle.

Récemment, dans le feu de la discussion, on a souligné certains faits d'intolérance dans des pays à majorité protestante. Il est vrai que dans l'un ou l'autre de ceux-ci les catholiques sont parfois considérés comme des citoyens de second rang. Il suffirait, par exemple, de rappeler la situation concrète des catholiques en Suède. De nombreux pays connaissent encore une intolérance légale : défense des manifestations extérieures telles que les processions; interdiction de l'habit ecclésiastique, dont le port est considéré quelquefois comme un délit; refus du droit de séjour à certains ordres religieux ou, du moins, restrictions à leur liberté d'action; accès aux premières fonctions civiles fermé aux catholiques; inégalité devant les subsides de l'Etat... Dans ce « dialogue sans polémique », nous nous refusons cependant à nous attarder à cet aspect de la question. Ce n'est pas parce que les responsabilités sont partagées que nous avons le droit de les considérer comme inexistantes. Bien au contraire, elles doivent inviter de part et d'autre à un sérieux examen de conscience.

Le problème, tel que nous l'avons exposé, est d'ailleurs dépassé aujourd'hui par les événements. Il ne s'agit plus seulement d'entraves à un exercice raisonnable de la liberté religieuse mais, souvent, de tentatives de destruction de tout culte, et cela parfois sous le couvert du respect le plus sourcilleux des droits de chacun. Si, dans certains pays occidentaux, protestants et catholiques ont encore des reproches mutuels à se faire, par contre, dans des pays de l'Est comme la Hongrie et la Bulgarie, ils se retrouvent fréquemment dans les mêmes prisons.

JÉROME HAMER

L'ÉGLISE PRIMITIVE ET LE BAPTÊME DES ENFANTS[1]

Grâce à la réédition, entièrement remaniée, du travail de J. Jeremias sur le pédobaptisme dans l'Eglise naissante, le dossier du débat sur la légitimité ou l'illégitimité du baptême des enfants vient de s'enrichir d'une pièce dont l'importance me paraît décisive.

L'auteur, après avoir bien spécifié qu'il voulait s'en tenir exclusivement à l'aspect *historique* de la question, commence par situer rapidement le problème d'après les recherches récentes[2]. Le chemin parcouru depuis une vingtaine d'années est immense : alors les savants donnaient en général raison à A. de Harnack qui ne faisait pas remonter le pédobaptisme au delà du second siècle, tandis qu'aujourd'hui, quand on se penche sur le matériel historique à notre disposition, on arrive au contraire à la conviction que, dès le temps des apôtres, l'Eglise baptisait les nouveau-nés.

C'est à administrer cette preuve que l'auteur s'attache dans l'essentiel de son opuscule : il le fait avec la minutie qui s'impose quand une question capitale est en jeu, et il fait en particulier profiter ses lecteurs de sa stupéfiante connaissance de la littérature rabbinique.

Celle-ci lui est, en effet, nécessaire pour prouver[3] que, dès avant notre ère, le baptême des païens embrassant la religion juive était d'une part considéré comme un rite d'admission, et d'autre part administré aussi aux enfants de ces païens, quel que fût leur âge; pour prouver aussi la relation théologique intime entre le baptême juif des prosélytes et le baptême de Jean, origine de celui de l'Eglise. Les deux baptêmes, en effet, comportent les éléments suivants : *a*) le néophyte n'est pas seul au moment du baptême; *b*) le baptême se fait par immersion; *c*) il est unique; *d*) il n'est pas précédé d'une période d'enseigne-

[1] JOACHIM JEREMIAS, *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt ?* (Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1949, 49 pages).

[2] On trouve une bibliographie des pièces du débat aux pp. 48-49. Il conviendrait peut-être d'y ajouter le Cahier biblique de *Foi et Vie* consacré au baptême (janvier-février 1949); il contient la traduction de l'étude fameuse de K. BARTH (*La doctrine ecclésiastique du baptême*); deux articles au sujet de la position prise dans le débat par O. CULLMANN, l'un pour l'appuyer (R. MEHL, *Faut-il continuer à baptiser nos enfants ?*), l'autre pour la combattre (F. J. LEENHARDT, *Le baptême des enfants et le Nouveau Testament*); enfin une étude biblique que j'ai écrite sur *Luc 9. 37-43a et le baptême des enfants.* — L'ouvrage de K. BARTH étant *vorwiegend dogmatisch orientiert*, n'entre pas dans le domaine auquel J. JEREMIAS se restreint : il n'est donc cité que pour mémoire. En revanche, on s'étonne un peu que l'étude de F. J. LEENHARDT, *Le baptême chrétien, son origine, sa signification* (Neuchâtel, 1944), mentionné dans la bibliographie, ne soit jamais cité, même pas dans le relevé des recherches récentes.

[3] Contre les articles de W. MICHAELIS, *Die jüdische Proselytentaufe und die Tauflehre des Neuen Testaments* (*Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 1949, pp. 17-20 et 34-38). Cf. la réfutation particulière de ces articles dans J. JEREMIAS, *Proselytentaufe und Neues Testament* (*Theologische Zeitschrift*, 1949, pp. 418-428).

ment catéchétique [1]; *e*) il se fait de préférence dans de l'eau courante; *f*) l'intention est indiquée par un « au nom de... » [2]; *g*) il a une signification eschatologique, étant en relation avec le jugement dernier, le pardon des péchés et la nouvelle création. Le lien étant ainsi établi entre le baptême des prosélytes, celui de Jean et celui de l'Eglise, « il faut, jusqu'à preuve du contraire, admettre comme allant de soi que dans la question du pédobaptisme aussi, la pratique de l'Eglise correspondait à celle du baptême des prosélytes, c'est-à-dire qu'au moment de leur conversion, on baptisait les païens *et* leurs enfants, quel que fût leur âge » (p. 22) [3].

« Jusqu'à preuve du contraire... » Or cette preuve n'est fournie ni par le Nouveau Testament, ni par la littérature ou les inscriptions des premiers siècles. C'est ce que l'auteur démontre avec évidence dans son dernier chapitre.

Même si les récits de baptêmes de maisonnées entières ne parlent jamais expressément d'enfants, ils s'opposent en tout cas à une limite d'âge pour ceux qui pouvaient être admis au baptême [4]. La « personnalité collective » (cf. le singulier d'Actes 16. 31 et 34) et la solidarité familiale, éléments essentiels de l'anthropologie biblique, sont en effet incompatibles avec l'individualisme moderne, à la faveur duquel il est possible de combattre le pédobaptisme. D'autre part, les « enfants » mentionnés dans Actes 2. 38 ne doivent pas être considérés comme les descendants futurs des auditeurs de Pierre, mais comme leurs enfants d'alors, puisque l'apôtre vient de citer Joël 3. 1-5 et puisque l'ambiance eschatologique ne devait pas laisser place à trop de projets d'avenir. Il faut donc admettre que *dès le temps des apôtres, on baptisait aussi, quel que fût leur âge, et en même temps que leurs parents, les enfants des nouveaux convertis qui demandaient leur incorporation dans l'Eglise.* Cette conclusion n'est infirmée ni par le caractère de décision personnelle qu'implique le baptême néotestamentaire (le baptême des prosélytes le comportait aussi, mais n'empêchait pas pour autant le baptême des enfants), ni par l'idée souvent défendue que les premiers chrétiens considéraient comme innocents les enfants (car le baptême ne donne pas seulement le pardon des péchés, il ente de nouveaux membres au corps du Christ et est un sceau eschatologique, deux grâces que la naissance, même « immaculée », ne confère pas), ni par des considérations pratiques (immersion, eau courante et donc froide : les Juifs aussi bien que les chrétiens — cf. Didaché 7 [5] — n'étaient pas ligotés par la forme du rite).

Mais si l'on baptisait les enfants des païens qui entraient dans l'Eglise, baptisait-on aussi les enfants nés de parents chrétiens ? Pour répondre à

[1] Cf. le παραχρῆμα d'Actes 16. 33. Ce n'est que plus tard que l'Eglise institua le catéchuménat.

[2] לְשֵׁם = εἰς τὸ ὄνομα.

[3] Jusqu'à preuve du contraire, je pense qu'il faut supposer aussi que Jean baptisait des enfants (et peut-être même Jésus si, avant son ministère proprement dit, il a été un disciple du baptiste (cf. Jean 3. 22), puisque « tout le peuple (ἅπαντα τὸν λαόν) se faisait baptiser » (Luc 3. 21).

[4] Dans un appendice (p. 49), l'auteur renvoie à l'article où E. Stauffer (*Zur Kindertaufe im Urchristentum, Deutsches Pfarrerblatt*, 1949, pp. 152-154) étudie, à la lumière de l'Ancien Testament, le terme théologique, généalogique, sociologique et souvent rituel de « maison », pour aboutir à la conclusion que la « maison » inclut tous ses membres, y compris les nourrissons.

[5] Je pense aussi que les baptêmes qui suivirent la prédication de Pierre à la Pentecôte ne furent pas célébrés par immersion, ni celui du geôlier de Philippes.

cette question, J. Jeremias commence par interroger le témoignage des Pères [1] et des inscriptions. Le résultat de son enquête approfondie est le suivant : *a*) par des témoignages indirects (Polycarpe, Justin Martyr), on peut prétendre avec beaucoup de vraisemblance que l'Eglise, dès les années 70, baptisait tout au début de leur vie les enfants des chrétiens; *b*) par des témoignages directs (Origène, Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Hippolyte, Cyprien, inscriptions diverses), il est évident que dès le second siècle cette pratique était courante aussi bien dans l'Eglise d'Orient que dans celle d'Occident; *c*) jamais cette pratique n'est présentée, défendue ou combattue comme une innovation ou comme la spécialité d'un parti ou d'une secte; *d*) il faut descendre jusqu'au IVe siècle pour trouver des témoignages de renvois de baptêmes d'enfants nés de parents chrétiens [2].

Ainsi, sans doute dès le dernier quart du premier siècle, on baptisait tout petits les enfants des parents chrétiens. Est-ce que le Nouveau Testament nous autorise à affirmer, au surplus, que déjà du temps des apôtres on donnait le baptême aux enfants des chrétiens ?

Il semble, d'après J. Jeremias — qui défend ici l'opinion qu'O. Cullmann a aussi admise — qu'à Corinthe, en 54, on estimait que les enfants des chrétiens n'avaient pas besoin du baptême. D'après 1 Cor. 7. 14 en effet, ils sont saints par leur naissance. L'auteur en déduit que ces enfants sont dispensés du baptême. Dans l'Epître aux Colossiens, en revanche, en raison du parallèle établi entre la circoncision juive et le baptême, « circoncision du Christ » (2. 11), il est permis de supposer la première allusion à un baptême d'enfants de chrétiens : car si le baptême remplace, pour l'Eglise, la circoncision, l'administration du baptême devait pouvoir se faire dans des circonstances analogues à celles de la circoncision des petits Juifs. Enfin, il faut reconnaître que le récit de Jésus bénissant des enfants devait avoir, pour l'Eglise naissante, des assonances baptismales certaines, et pouvoir être considéré comme une légitimation indirecte du baptême des enfants de ceux qui sont assemblés autour du Christ [3]. Comme aucune trace ne subsiste d'un temps où l'on aurait connu,

[1] Comme l'avait fait, ici-même, Ph.-H. Menoud (*Le baptême des enfants dans l'Eglise ancienne, Verbum Caro*, 1948, pp. 15 ss.). J. Jeremias se réfère souvent à cet article pour l'approuver.

[2] Exception faite de Tertullien qui, pendant une dizaine d'années de sa vie, demandait aussi qu'on renonce à la pratique courante et qu'on renvoie de quelques années le baptême des enfants de chrétiens. — Si, au IVe siècle, Grégoire de Naziance, par exemple, propose de ne baptiser les enfants, sauf cas d'urgence, que vers leur troisième année, c'est d'une part pour que le baptême noie le plus de péché possible, c'est d'autre part — l'influence des rites d'initiation aux mystères joue ici un rôle certain — pour que les enfants aient une certaine aptitude mystique à ressentir l'événement baptismal. Je me demande si le fait qu'en Orient la confirmation n'est pas séparée du baptême, et par conséquent que les enfants, dès leur baptême, peuvent être admis à la cène, ne joue pas aussi un certain rôle : on les baptisait de préférence à partir du moment où ils pouvaient supporter les éléments eucharistiques.

[3] L'auteur se livre à une interprétation détaillée du texte de Marc 10. 14 ss. et parallèles, et en particulier du logion de Marc 10. 15 (= Matth. 18. 3; Luc 18. 17; cf. Jean 3. 3 et 5), et aboutit, par un chemin différent, au même résultat que celui exposé par O. Cullmann dans son article, *Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament* (*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1937, pp. 424 ss.; article repris dans *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel, 1948, pp. 63 ss.) : à savoir que l'épisode de la bénédiction des enfants par Jésus contient très vraisemblablement des allusions indirectes à la pratique du baptême des enfants. J. Jeremias croit même que la formulation rapportée par Luc (18. 17) laisse supposer une certaine influence d'une antique liturgie baptismale.

dans l'Eglise, des chrétiens baptisés (parce qu'ils venaient du paganisme ou du judaïsme) et des chrétiens non baptisés (parce que leurs parents ou leurs aïeux l'avaient été), il faut admettre que le pas de 1 Cor. 7. 14 à Col. 2. 11 a été fait avant l'an 70.

La bande de vitrine qui entoure l'opuscule de Jeremias résume bien le résultat de la remarquable enquête du professeur de Gœttingue : « Le matériel historique à notre disposition montre que l'Eglise naissante a administré le baptême des enfants dès l'origine... Il s'agit donc d'une contribution très actuelle au débat sur le baptême, et en même temps d'une justification de la pratique de l'Eglise à partir de la théologie historique. »

Dans cet article, il s'agissait d'un compte rendu plutôt que d'une étude critique. Qu'il me soit cependant permis de poser une question à ceux qui pensent que 1 Cor. 7. 14 sous-entend une dispense du baptême pour les enfants des chrétiens. Cette interprétation, en effet, n'arrive pas à me convaincre, et ceci pour les raisons suivantes : *a*) Si, dans la même Epître, il est présupposé (10. 1 ss.) que les enfants des Israélites ont été baptisés dans la nuée aussi bien que leurs parents membres du peuple élu, comment les lignes n'ont-elles pas été tirées aussi pour le baptême des enfants des membres du nouveau peuple élu ? *b*) Si, dans la même Epître, il est affirmé que le baptême est l'œuvre de l'Esprit (12. 13), comment pouvait-on admettre que la naissance naturelle fût un succédané valable de l'Esprit saint ? *c*) Si, aux mêmes destinataires (2 Cor. 1. 22), Paul parle du *sceau* de l'Esprit — et donc du baptême — utilisant ainsi un terme qu'il met ailleurs en relation avec la circoncision (Rom. 4. 11), comment a-t-il pu se faire que le baptême chrétien se soit apparenté, pour lui, à la pratique juive du baptême des prosélytes [1] plutôt qu'à celle de la circoncision ? *d*) Si la « sainteté » naturelle des enfants les dispensait du baptême, n'est-il pas étonnant que le Nouveau Testament ne contienne aucune trace de la revendication d'une dispense du baptême pour les Juifs circoncis ? Etant membres du peuple « saint », leur cas semble en effet analogue à celui des enfants nés dans la « sainteté ». Dès lors, il me semble plus simple d'admettre que 1 Cor. 7. 14 indique au contraire qu'on baptisait à Corinthe aussi bien les enfants dont les *deux* parents étaient chrétiens que ceux dont *le père ou la mère* seulement étaient membres de l'Eglise. L'argumentation paulinienne serait donc la suivante : « Quand l'un des conjoints seulement est membre de l'Eglise, il ne doit pas rompre son unité conjugale, car elle ne le souille pas ni n'entraîne l'Eglise entière dans le péché (cf. 1 Cor. 6. 15-17). Au contraire, le conjoint croyant sanctifie celui qui ne l'est pas. Ainsi, les enfants nés de telles unions sont dans le même cas que ceux dont les deux parents sont chrétiens : la preuve en est que l'Eglise accepte de les baptiser aussi bien que les enfants d'un père *et* d'une mère chrétiens. Ils sont saints, c'est-à-dire que la foi d'un seul des conjoints a pour l'Eglise la même valeur indicative que la foi des deux parents des autres enfants qui sont baptisés. Or puisque les enfants de telles unions mixtes peuvent recevoir le baptême, il y a là une raison de plus pour ne pas rompre de telles unions conjugales. [2] » Mais à ces raisons s'en ajoutent d'autres, plus historiques : en effet, si 1 Cor. 7. 14 prétendait qu'on ne

[1] On sait que les enfants de païens convertis à la foi israélite, s'ils naissaient après le baptême de leurs parents et la circoncision de leur père, n'avaient plus besoin d'être baptisés, parce qu'ils étaient « saints ». Mais si ces enfants étaient des garçons, ils n'en devaient pas moins être circoncis comme tous les petits Juifs.

[2] Pour une interprétation analogue, voir H. Grossmann, *Ein Ja zur Kindertaufe*, Zurich, 1944, p. 18.

baptisait pas les enfants de chrétiens, il faudrait malgré tout supposer qu'ils furent baptisés quelques années plus tard, au moment où la pratique du baptême des enfants de chrétiens devint courante à Corinthe aussi. Dans cette ville, où l'on reconnaissait au baptême une vertu telle qu'on se faisait baptiser pour ses morts (1 Cor. 15. 29), on aurait certainement voulu « rattraper » ce baptême manquant. Mais alors, si plus tard on « rattrapa » ce baptême, pourquoi ne pensa-t-on pas — en imitation des rites païens d'initiation aux mystères — qu'il serait préférable que le baptême laissât toujours une impression consciente, et comment ne s'est-il pas fait qu'à Corinthe tout au moins on se soit mis à renvoyer la date du baptême des enfants de chrétiens (et pourquoi pas alors aussi celui des enfants des nouveaux convertis ?) jusqu'à ce qu'ils puissent, même en balbutiant, confesser leur foi ? Il ne semble pas que ç'ait été le cas, aucun texte ancien, comme l'ont montré O. Cullmann et J. Jeremias, ne parlant du renvoi du baptême. Enfin, il est surprenant qu'une telle pratique n'ait laissé aucune trace; en effet, Paul semble, dans ce texte, exprimer son sentiment personnel plutôt que de faire allusion à une particularité corinthienne. Or, ce sentiment, il devait l'avoir fait connaître aussi dans toutes les autres Eglises qu'il avait fondées avant d'écrire sa première lettre aux Corinthiens. Pourtant ni en Asie Mineure, ni ailleurs en Grèce, on semble n'avoir connu une dispense ou un renvoi du baptême des enfants de chrétiens. Si par contre cette dispense avait été uniquement corinthienne, elle aurait sans doute ou bien subsisté quelque temps encore, ou bien abouti à un baptême des enfants parvenus à l'âge de raison : or dans sa lettre aux Corinthiens, écrite une quarantaine d'années après notre texte, Clément Romain ne dit pas un mot d'une telle dispense ni d'un tel renvoi. Averti comme il l'était des conditions de l'Eglise corinthienne, il n'aurait pas manqué d'y faire allusion si à Corinthe on avait eu une pratique baptismale différente de celle de Rome.

Ceci n'est pourtant qu'un point d'interrogation tout à fait en marge de la belle étude de J. Jeremias. L'affirmation d'Origène et d'Ambroise est donc exacte: la pratique du baptême des enfants remonte aux apôtres. Or si l'histoire prouve que le pédobaptisme n'est pas une invention du précatholicisme, mais qu'il a été admis sans discussion et sans malaise par l'âge canonique, c'est donc qu'on avait alors une *doctrine* du baptême à l'intérieur de laquelle le pédobaptisme n'était ni un désordre, ni une malfaçon, ni une mesure facile et déplorable d'assurer le recrutement de l'Eglise, ni une distorsion de la nouvelle alliance entre Dieu et son peuple.

J. Jeremias n'a pas ajouté à son exposé historique un exposé théologique. Son étude n'en est pas moins complète, puisqu'elle fait savoir aux Eglises, de façon convaincante, que renoncer au baptême des enfants serait sortir de la tradition apostolique. Or quand on sort de la tradition apostolique, on sort peut-être en même temps de l'Eglise.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

BIBLIOGRAPHIE

ANDRÉ SCHLEMMER, *En Esprit et en Vérité* (Montpellier, 1947).

Est-il encore besoin de faire connaître la petite étude liturgique à l'intention du grand public rédigée par le Dr André Schlemmer ? Publiée d'abord dans les *Etudes théologiques et religieuses* de la Faculté de théologie de Montpellier, elle a été tirée à part et répandue largement en France et en Suisse. Elle donne, du problème du culte, une description claire sans négliger aucun point important; elle est suivie d'appendices historiques et d'un tableau comparatif de divers ordres de cultes traditionnels qui rendront de bons services.

Mais ce qui me paraît surtout important dans cet opuscule, c'est qu'il est écrit par un laïc, important du moins pour un lecteur qui serait pasteur. Il peut y entendre les réactions que souvent il sollicite de ses paroissiens sans les obtenir, et les entendre exprimées par un homme intelligent qui aime le culte et le connaît bien : il verra alors à quel point la manière dont il préside le culte dominical est capitale pour tout son ministère; non seulement la manière dont il se prépare pour la prédication (sur laquelle le Dr Schlemmer lui dira des choses que la paresse, le découragement, l'activisme lui font oublier si souvent), mais encore la manière dont sont dites les prières (« La prière d'abondance est à la fois une caractéristique et la plaie du culte protestant. Il suffit d'en évoquer la pensée, le dimanche à dix heures, pour avoir envie de rester chez soi », p. 16), dont sont choisis les cantiques, dont les sacrements doivent s'intégrer dans le culte (en médecin, l'auteur s'élève contre le ridicule usage des coupes individuelles, signe du « dégoût de son prochain qu'éprouve volontiers l'être humain... », p. 39).

Denis de Rougemont promettait, il y a quelques années, un petit ouvrage intitulé : « Un laïc demande un culte ». Le Dr Schlemmer l'a écrit à sa place. Il reste à souhaiter que l'Eglise réformée, partout, réponde à sa requête.

J.-J. v. A.

Le Guide. Bulletin littéraire protestant trimestriel. (Abonnement annuel: France : Fr. f. 100.—. Etranger : Fr. f. 140.—. Aux Editions du Guide, 65, avenue de la Bourdonnais, Paris 7e).

On trouvera, dans chaque numéro de cette utile publication, des « Listes bibliographiques » signalant les derniers ouvrages parus, et vouant une attention spéciale au livre protestant. De plus, des articles orientent le lecteur sur tel ou tel aspect de l'effort protestant contemporain. Signalons, dans le numéro de Pâques, l'étude des pasteurs Schutz et Thurian sur « La discipline spirituelle communautaire » et le bref, mais suggestif panorama bibliographique du pasteur Charles Westphal. L'« équipe de soutien » est composée des pasteurs A. Finet, E. Lauriol et Ch. Westphal, de Mlles C. Jullien, S. Moussat et de MM. E. Barbezat, R. Benoît, H. Lauga et Ch. Martel. C'est dire qu'elle embrasse une bonne partie de l'horizon du protestantisme de France.

J-L. L.

Imprimerie Delachaux & Niestlé s. a., Neuchâtel (Suisse) — Printed in Switzerland

VERBUM CARO

VOLUME IV (Nos 13-16) 1950

POUR UNE RESTAURATION DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE[1]

L'UNITÉ NÉCESSAIRE

Le Nouveau Testament, norme de la foi et de la vie chrétiennes, nous montre une Eglise qui, malgré une tension interne considérable, n'en a pas moins été capable de demeurer dans l'unité. Celle-ci, comme le souligne, presque unanimement, la science exégétique contemporaine, était organique et visible; elle était aussi considérée comme essentielle à l'Eglise : on savait donc que l'Eglise elle-même se serait altérée en perdant son unité. Enfin, cette unité, à la fois donnée et ordonnée par Dieu, était objet d'action de grâces et d'obéissance, aussi le Nouveau Testament nous en parle-t-il à l'indicatif et à l'impératif [2].

L'histoire du christianisme, au contraire, est un acheminement vers un démenti toujours plus cinglant de cet enseignement canonique, puisqu'elle nous montre une Eglise qui a de moins en moins supporté la tension des forces que l'âge apostolique avait pu contenir dans l'harmonie, et ceci parce que l'une ou l'autre de ces forces — on peut les qualifier de « catholique » et de « protestante » [3] — voulait supplanter l'autre [4] ou même revendiquer pour elle seule le droit d'être l'Eglise. Il est vrai qu'il a fallu quinze siècles pour que la division chrétienne prenne toute son ampleur *théologique*, et

[1] Le présent article est la refonte d'une leçon donnée à la communauté de Grandchamp pendant la semaine de prière pour l'unité chrétienne, en janvier 1950.

[2] Dans la littérature toujours plus abondante, nous renvoyons en particulier aux trois travaux suivants : PH.-H. MENOUD, « L'unité de l'Eglise selon le Nouveau Testament » *Etudes théologiques et religieuses*, 1946, p. 265-282; du même auteur : « Μία ἐκκλησία », *Hommage et reconnaissance*, recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth, Neuchâtel et Paris 1946, p. 87-91; J.-L. LEUBA, *L'institution et l'événement*, Neuchâtel et Paris 1950, p. 83-111.

[3] Un des résultats les plus réjouissants de la première Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises, réunie à Amsterdam en 1948, est le fait que cette même tension a été reconnue et admise, mais comme une tension qui n'a pas le droit d'empêcher l'unité (cf. *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, vol. I, « L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu », Neuchâtel et Paris 1949, p. 303-306, et vol. V, « Rapport officiel », ibid., p. 7).

[4] Cf. par exemple le décret subordonnant Paul à Pierre, promulgué en 1647 par Innocent X (*apud* DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Friburgi Brisgoviae, 1943, N° 1091), ou le « paulinisme » exclusif de certains théologiens luthériens ou réformés.

presque vingt pour que ce scandale puisse être mesuré dans sa dimension exacte. En effet, à l'exception de la rupture sanctionnée en 1054 entre l'Orient et l'Occident chrétiens, les schismatiques d'avant la Réformation étaient, dans la règle, des hérétiques tellement notoires que l'Eglise pouvait s'en séparer sans nécessairement se porter atteinte à elle-même. On peut même dire, en restant prudent, que les divisions du moyen âge et surtout celles de l'antiquité étaient plutôt de douloureuses mesures de purifications de l'Eglise-une (selon le schéma de Mat. 18. 7-9) que de réelles ruptures de l'unité chrétienne. C'est ainsi du moins que les confessions de foi luthériennes et réformées du XVIe siècle ont compris le problème, puisqu'elles se sont associées aux excommunications prononcées par l'Eglise ancienne [1]. Depuis le XVIe siècle, au contraire, c'est l'Eglise elle-même qui est divisée.

Le scandale de cette division n'a pas été ressenti aussitôt : d'une façon générale, la rupture de l'Eglise ne s'inscrivait pas dans le plan local ou régional. Le système du *cujus regio ejus religio* garantissait une certaine unanimité religieuse à l'intérieur des limites géographiques [2]. Il ne faut donc pas s'étonner que les tentatives généreuses ou malhabiles de restaurer l'unité chrétienne — celles de David Pareus, de Georges Calixt, de John Duraeus, de Leibniz et d'autres — n'aient guère rencontré d'écho dans le peuple de l'Eglise. Tant que celui-ci n'est pas directement conscient du scandale de la division, tant qu'il n'en souffre pas, il est vain de vouloir entreprendre des démarches pratiques en vue d'un retour à l'unité. Il fallait donc que fût remplacée la structure politique, économique et sociale du monde d'alors pour que, peu à peu, la division pût apparaître comme la honte qu'elle est. Il fallait aussi, sans doute, que le piétisme et l'*Aufklärung* permissent à certaines confessions — je pense en particulier à l'anglicane et à la réformée — de poursuivre à fond l'expérience de la division, de la désintégration, de la formation de dissidences et de sectes, pour que, paradoxalement, l'unité apparût comme essentielle à l'Eglise et pour qu'il fût possible de renverser la vapeur. Il fallait enfin qu'il fût à nouveau possible de voir l'Eglise *du dehors*, avec les yeux des païens d'Asie ou d'Afrique, avec les yeux des masses déchristianisées d'Occident, il fallait que le *corpus christianum* s'effondrât pour que l'écartèlement du *corpus Christi* apparût dans toute sa gravité.

La masse de l'Eglise est-elle consciente aujourd'hui du scandale et du péché de la division ? Il serait prématuré de l'affirmer. Ceux qui en sont le mieux avertis, à part une élite chrétienne, sont ceux qui ne sont pas encore

[1] Si l'on se place sur le terrain des Réformateurs, on ne peut donc pas prétendre — avec de nombreux théologiens protestants depuis la *Unparteiliche Kirchen- und Ketzerhistorie* de G. Arnold (1699) — qu'avant la Réformation, nous protestants étions en somme avec les albigeois, les donatistes, les montanistes, les marcionites, etc. : nous étions dans l'Eglise catholique qui n'était pas encore l'Eglise romaine tridentine et post-tridentine.

[2] Cette situation est maintenant en voie de disparition. Elle demeure, partiellement tout au moins, dans les pays orthodoxes, dans certains pays catholiques romains (Espagne, Italie, Portugal, Amérique du Sud) et luthériens (Scandinavie, quelques contrées de l'Allemagne). Il est naturel que ce soit en ce pays que l'idée d'une unité chrétienne mettant fin aux confessions particulières, ait le plus de peine à se faire jour.

dans l'Eglise, les païens, et ceux qui sont sur le point de la quitter ou qui l'ont abandonnée déjà. A l'intérieur des confessions, il faut reconnaître en revanche que la masse des fidèles — spécialement s'ils ne sont ni romains ni orthodoxes — estime encore que cet émiettement est un état de fait dont il faut définitivement se consoler. Mais cette résignation n'est pas chrétienne. Si, aujourd'hui, l'unité de l'Eglise du Christ est encore au-delà de ce que nous pouvons voir, elle n'est pas au-delà de ce que nous devons espérer. Puisqu'elle est à la portée de notre espérance, elle doit être aussi à la portée de notre consécration et de notre ministère.

Au sujet de l'unité organique de l'Eglise visible, il faut, en effet, renoncer à trois opinions aussi funestes que répandues. Pour certains, l'unité était possible seulement au temps apostolique; d'autres estiment qu'étant objet de foi, l'unité ne saurait se manifester avant la consommation finale ou que la division s'est beaucoup trop incrustée dans la chrétienté pour jamais pouvoir en être éliminée.

Les représentants de la première de ces opinions postulent, implicitement, un parallèle néotestamentaire au chapitre 3 de la Genèse, une chute hors de l'état édénique, de l'âge d'or où les apôtres étaient présents. Seulement, ce parallèle ne se trouve pas dans le Nouveau Testament. Au contraire, le Nouveau Testament lui-même contredit énergiquement l'idée que l'Eglise, entre la mort des apôtres et le retour du Seigneur, pourrait être essentiellement différente de l'Eglise qui va de la Pentecôte à la mort des apôtres. Les preuves abondent : je pense à la promesse de Jésus d'être avec l'Eglise jusqu'à la fin du monde (Mat. 28. 20), à sa promesse que l'Esprit sera constamment avec elle (Jn. 14. 16; cf. 14. 26) pour la conduire dans toute la vérité (Jn. 16. 13); je pense au fait que saint Paul demande à Timothée de « confier à des hommes fidèles capables d'enseigner à d'autres » ce qu'il a appris de lui (2 Ti. 2. 2); je pense encore au fait que l'auteur des Actes des apôtres, qui a écrit son livre après la mort de plusieurs d'entre eux, et certainement après celle de Pierre et de Paul, ne dit pas un mot de leur décès. Ce silence est sans doute voulu : il signifie que l'Eglise est destinée à demeurer celle dont il a commencé à raconter l'histoire, ou plutôt que l'histoire du Christ glorifié et de son corps terrestre doit continuer sans interruption jusqu'à la parousie [1]. S'il y a certes une différence entre le temps canonique et le temps ecclésiastique [2], cette différence ne modifie en rien l'essence de l'Eglise : ce qui était valable et possible au temps apostolique reste valable et possible pour le temps qui va de la mort des apôtres au retour du Christ. Bien plus, ce qui était alors valable et possible est normatif et canonique pour tout le temps de la succession apostolique.

[1] Le seul apôtre (à part Judas) dont la mort soit rapportée, Jacques, est vengé par Dieu puisque Hérode, qui l'a fait exécuter, meurt à son tour d'une mort qui rappelle celle de Judas l'Iscariot (Cf. Act. 12. 2 et 20-23; 1. 18-19, et Ph.-H. Menoud, *L'Eglise et les ministères*, Neuchâtel et Paris 1949, p. 29.)

[2] Cf. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel et Paris 1947, p. 120 ss; cf. aussi, du même auteur, « Paradosis et kyrios. Le problème de la tradition dans le paulinisme », *RHPR*, 1950, p. 12-30.

Quant à ceux qui renvoient l'unité de l'Eglise visible au temps qui suivra le rétablissement de toutes choses, et qui pensent que jusqu'à l'aube eschatologique, l'unité ne pourra pas s'inscrire visiblement dans l'histoire, ils me semblent animés d'un esprit étranger au Nouveau Testament, d'une sorte de docétisme ecclésiologique. Ils disent que l'Eglise une, sainte et catholique, étant objet de *foi*, ne saurait devenir objet de *vue* [1]. On répondra que tout ce que le Symbole affirme de Jésus-Christ est aussi objet de foi, mais objet de foi précisément parce que cela s'est visiblement réalisé dans l'histoire, que la foi perce ce que montre l'histoire, que la foi « radiographie » l'histoire [2]. On répondra aussi que le Nouveau Testament fait dépendre de l'unité de l'Eglise une efficace évangélisation du monde (Jn. 17. 23; cf. Ez. 37. 15-28); or celle-ci doit précéder le retour du Seigneur. On répondra enfin que toujours Dieu ordonne ce qu'il donne, et s'il l'ordonne, c'est qu'il veut être obéi. Il n'est donc pas licite de dire : « nous sommes un en Christ » sans dire du même coup : « devenons un dans la vie » !

Enfin, il est temps de faire un sort à cette résignation fataliste qui pense que l'histoire nous charrie passivement sans qu'il nous soit jamais possible de la faire. Ce n'est pas parce que quatre siècles de division occidentale pèsent sur nous que les quinze siècles de vie commune ont perdu toute vertu d'espérance. Dieu n'est pas hégélien; il est libre, et il nous rend libres; son pardon n'est pas impuissant, et son Esprit n'est pas mis au chômage. Puisque l'unité a été possible dans le passé, puisque Dieu la veut, elle est possible pour l'avenir.

Notre vocation et notre devoir seront donc, aujourd'hui, de consacrer nos vies à étudier, à prier, à nous repentir, à imaginer, à travailler pour que l'Eglise une, sainte et universelle que nous avons à croire se trouve le plus à l'aise possible dans l'Eglise que nous avons à vivre.

Les signes d'un renouveau

Tout porte à croire que, lentement, l'élite chrétienne se rend compte qu'elle doit répondre à cette vocation et assumer ce devoir. Les signes en sont multiples, dont les trois suivants, surtout, alimentent notre espérance.

En tête, il faut mentionner ce qu'on a appelé si justement « le renouveau biblique » [3], grâce auquel, dans toutes les confessions [4], l'Ecriture sainte

[1] Il est vrai pourtant que l'Eglise totale ne sera jamais visiblement une avant que le Christ revienne; non parce qu'elle serait divisée confessionnellement dans l'espace, mais parce que la mort et la patience de Dieu la divisent dans le temps, parce qu'en font aussi partie les trépassés que nous ne voyons plus et les élus que nous ne voyons pas encore.

[2] Sur les rapports entre la foi et la vue, cf. O. Cullmann, « Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν La vie de Jésus, objet de la « vue » et de la « foi » d'après le quatrième Evangile », *Aux sources de la tradition chrétienne*, Mélanges offerts à M. Maurice Goguel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, Neuchâtel et Paris 1950, p. 52-61.

[3] Cf. S. de Dietrich, *Le renouveau biblique*, 2e édition, Neuchâtel et Paris 1949.

[4] Aux brèves remarques que S. de Dietrich, dans l'ouvrage mentionné, consacre au renouveau biblique dans l'Eglise orthodoxe, on ajoutera l'intéressant article de Pan Bratsiotis, « Die evangelistische Bewegung in der orthodoxen Kirche Griechenlands », *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1949, p. 209-228.

reprend peu à peu sa place légitime de révélatrice de la Parole de Dieu, de formatrice de la communauté, de réformatrice d'erreur et de péché, d'inspiratrice d'action concrète. Il en est résulté non seulement un magnifique rajeunissement de la théologie, mais encore un sérieux rapprochement entre chrétiens des différentes Eglises, au point que, sur le terrain de l'exégèse, on peut presque dire que ce qui les sépare encore, ce ne sont plus des murs, mais des treillis [1].

Ensuite, il y a ce « climat » [2] nouveau sous lequel les chrétiens des confessions jadis ennemies se rencontrent presque comme des frères, en tout cas comme des hommes et des femmes qui ont mutuellement un message à se transmettre et qui s'acquittent de cette tâche avec joie [3]. Sans ce climat nouveau, le mouvement œcuménique n'aurait jamais pu parcourir le chemin étonnant qui l'a mené de la conférence de Stockholm en 1925 à celle d'Amsterdam en 1948. C'est ce climat aussi, propice à de si grands espoirs et à de si légitimes impatiences, qui explique le violent coup de frein du *monitum* pontifical du 5 juin 1948 et de ce qu'on peut bien appeler le *monitum* de Karl Barth dans sa réponse au R. P. Daniélou [4]. Il ne m'appartient pas de juger cette double mise en garde, ce double appel à tempérer notre espoir. On veut souhaiter que, de part et d'autre, il ne s'agisse que d'une mise en demeure, adressée aux éclaireurs, d'adapter leur avance au rythme que peut suivre le gros de la troupe [5]. Mais n'est-il pas symptomatique et inespéré, que ceux que, de part et d'autre, on considère comme des autorités légitimes, doivent intervenir pour demander aux membres de leurs Eglises respectives de ne pas rechercher *précipitamment* un terrain d'entente et de fraternisation ?

[1] Grâce à ce renouveau biblique s'est formé peu à peu, par exemple, un *consensus* interconfessionnel presque unanime au sujet de la notion néotestamentaire de l'Eglise (cf. F. M. Braun, O. P., *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise*, Fribourg 1942; 2e édition complétée, parue en allemand sous le titre *Neues Licht auf die Kirche*, Einsiedeln 1946). Ce *consensus* en promet d'autres.

[2] Cf. M. Boegner, *Le problème de l'unité chrétienne*, Paris 1946.

[3] Cf. p. ex. J. Danielou, *Dialogues*, Paris 1948, p. 126-154; G. Casalis et d'autres, *Positions protestantes*, présentées dans le cahier 20 de la collection catholique romaine « Rencontres », Paris 1946; G. Florovsky et d'autres, *La sainte Eglise universelle, confrontation œcuménique*, Neuchâtel et Paris 1948; E. C. Ratcliff et d'autres, *The Holy Communion, a symposium*, Londres 1947; les publications de la « Peter und Paul Bücherei » du Schwabenverlag de Stuttgart, la revue parisienne *Dieu Vivant*, et les revues interconfessionnelles publiées par le Conseil œcuménique, les sociétés missionnaires, les fédérations d'associations chrétiennes d'étudiants, etc.

Au moment de corriger l'épreuve de cet article, je reçois, pour le signaler aux lecteurs de *Verbum Caro*, un ouvrage qui mérite fort d'être cité ici. Intitulé *Unité chrétienne et tolérance religieuse*, (Editions du Temps présent, Paris 1950), il contient diverses contributions (G. Marcel, abbé Couturier, pasteurs Cadier, Delpech et Thurian, Mgrs Chevrot et Metzger) touchant le problème de l'unité et de la paix confessionnelle, en particulier, en traduction française, l'article du P. Max Pribilla (« Intolérance dogmatique et tolérance civile ») récemment cité dans nos pages par le P. J. Hamer (*Verbum Caro*, 1950, p. 41).

[4] Paru d'abord dans *Réforme* (23 octobre 1948), puis, en allemand, dans *Gespräche nach Amsterdam*, Zollikon-Zurich, 1949.

[5] Le décret du Saint Office, rendu public le 28 février 1950 sous le titre « Ecclesia catholica », à côté de beaucoup d'autres sentiments, confirme en tout cas celui-ci.

Enfin, il faut noter deux données qui paraissent à première vue étrangères à notre propos, et qui sont pourtant le signe que Dieu appelle les chrétiens à rechercher leur unité. Le premier est la « déchristianisation » des masses de toutes les classes sociales, qui, dans certains pays, a pris des proportions alarmantes [1]. Il en découle une urgence de l'évangélisation qui oblige les chrétiens à se concentrer sur l'essentiel et donc sur ce qui les apparente. Le second est la persécution récente ou actuelle, celle aussi qui menace les pays où la liberté de la prédication n'est pas entravée encore. Loin de moi l'idée que l'unité de l'Eglise devrait être recherchée pour fournir une mystique de croisade à un Occident américanisé désireux d'endiguer la poussée impérialiste du monde slave envoûté par le marxisme. Une telle recherche de l'unité chrétienne non seulement renoncerait d'emblée à vouloir y faire participer l'écrasante majorité de la chrétienté orthodoxe qui n'est pas supprimée, alors même qu'elle est sans doute séduite, mais elle serait surtout en contradiction flagrante avec les relations que Jn. 17. 23 établit entre l'unité de l'Eglise et le monde. Ce que j'entends, c'est que les chrétiens qui se sont retrouvés ou qui se retrouvent dans des cellules ou derrière des barbelés — alors même que leurs arrestations, leurs condamnations et leurs emprisonnements semblent parfois motivés par des raisons marginales — bénissent Dieu de voir qu'ils ne sont dans les chaînes ni au nom du pape, ni au nom des Pères orientaux, ni au nom des Réformateurs, mais au nom de Jésus-Christ. Or s'ils sont forcés de se retrouver ensemble dans la souffrance et le martyre, pourquoi ne se rencontreraient-ils pas aussi dans la joie et la liberté ?

Les trois secteurs de l'effort œcuménique actuel

La question qui dès lors nous est posée est la suivante : comment répondre pratiquement à cette vocation et à ce devoir d'unité ecclésiastique ? Que pouvons-nous et que devons-nous faire ?

Il est évident que la vocation et le devoir des membres individuels des Eglises ne sont pas d'emblée identiques à ceux des corps auxquels ils appartiennent; il est clair aussi que pour ceux qui sont ordonnés à un ministère, cette vocation et ce devoir prendront d'autres formes que pour les laïcs. Mais au lieu d'énumérer les devoirs des Eglises, puis des pasteurs, puis des ouailles, il est préférable de voir dans quels domaines cette vocation et ce devoir doivent s'inscrire pour aboutir à des décisions, à des réalisations. On verra ainsi que pour tous les chrétiens, quelle que soit leur fonction dans le corps du Christ, il y a, et sans doute pour longtemps, des engagements précis à assumer. J'ajoute que dans les trois domaines dont nous allons parler, il ne s'agit évidemment pas de commencer, mais de poursuivre avec un nouvel élan un travail qui est entrepris déjà. Il est clair aussi que ces trois

[1] Cf. H. Godin et Y. Daniel, *La France, pays de mission ?* Paris 1943, et la plupart des ouvrages contemporains qui traitent de l'évangélisation.

domaines sont les différents aspects d'un panorama plutôt que des démarches successives d'une histoire.

Le premier est celui de la *vie théologique.*

Les orthodoxes du Levant, les catholiques romains, les luthériens, les réformés et les anglicans ont ici une base commune solide : les symboles œcuméniques et, en particulier, le seul article qui ait vraiment été défini, celui qui décrit la personne et l'œuvre du Christ. Ensemble, nous confessons le même Christ, vrai Dieu et vrai homme, personne unique dans la dualité des natures non confondues [1]. Ensemble, nous rejetons et le docétisme qui nie que Dieu, en Jésus-Christ, a vraiment atteint l'homme, l'histoire, la création, la nature; et l'arianisme qui nie que c'est vraiment Dieu qui est venu à notre secours en Jésus-Christ; ensemble donc nous rejetons une doctrine soit spiritualiste, soit matérialiste de la personne et de l'œuvre du Christ : nous rejetons un faux-Christ qui supprimerait en définitive la création et un faux-Christ qui supprimerait en définitive Dieu lui-même.

Ce qui nous divise encore, c'est — davantage peut-être que l'article sur Dieu le Père — le troisième article sur le Saint-Esprit, l'Eglise, la communion des saints, l'homme nouveau et le salut. *Or cet article n'a pas encore été défini de façon œcuménique,* les Pères des Conciles s'étant contentés, si je vois bien, d'énumérer les points à mettre au clair à ce sujet [2]. C'est donc là le champ à arpenter, à défricher, à clôturer et à ensemencer par les théologiens, qu'ils

[1] Cf. *The orthodox Liturgy,* London 1939, p. 64 ss; la bulle « Iniunctum nobis » de Pie IV, 13 novembre 1564, *apud* DENZINGER, *op. cit.,* N° 994; *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* Göttingen, 1920, p. 21 ss; W. NIESEL, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche,* München 1938, p. 67, 123, 238; *Book of common Prayers,* article VIII des « Articles of Religion ». — A ce sujet, deux remarques.

Des cinq confessions précitées, seule la réformée, en bien des pays, a renoncé à ses livres symboliques et par conséquent à une confession œcuménique de la foi chrétienne. Toutefois, la restauration théologique contemporaine permet d'espérer que l'Eglise réformée, dans son magistère autorisé, retrouve la fidélité à la foi traditionnelle de l'Eglise chrétienne; la confrontation œcuménique n'est d'ailleurs pas la moindre des raisons qui ont réactualisé les confessions de foi des XVIe et XVIIe siècles.

On dira que cette base théologique n'est pas si solide que cela puisque les confessions dissidentes ou sectaires, nées après le grand schisme du XVIe siècle — membres pour la plupart du Conseil œcuménique — ne veulent pas, dans leur majorité, la reconnaître, et que même l'adoption de la confession christologique du Conseil œcuménique s'est heurtée à de sérieuses oppositions. A quoi il faut répondre que, dans la plupart des cas, ces confessions qui forment le protestantisme « de gauche » ne sont pas, dans l'affrontement interconfessionnel, des partenaires particulièrement intéressés à la conversation *théologique.* C'est dire que si les confessions « théologiennes » donnent raison au protestantisme de gauche là où effectivement il a raison, il est permis d'espérer que celui-ci se laissera gagner peu à peu à la manière dont les confessions orthodoxes auront décrit le contenu de la foi chrétienne. Et ceci surtout si les théologiens des cinq confessions traditionalistes étaient disposés à admettre — ce qui ne me paraît pas exclu — que la christologie chalcédonienne « est à la christologie néotestamentaire ce qu'une gravure est à un tableau, un tableau à une statue ou, mieux encore, le dessin d'un mouvement au mouvement lui-même » (J.-L. LEUBA, *op. cit.,* p. 45).

[2] Cf. G. FLOROVSKY, « Le corps du Christ vivant », *La sainte Eglise universelle,* Neuchâtel et Paris 1948, p. 9 s.

soient exégètes, historiens, dogmaticiens ou « praticiens », engagés dans la recherche de l'unité de l'Eglise [1]. Quand on se rappelle les luttes et les schismes qui ont précédé les conciles de Nicée et de Chalcédoine, on peut, avec une certaine sérénité, comprendre les schismes des neufs derniers siècles comme les douleurs de l'enfantement d'une doctrine œcuménique de la personne et de l'œuvre du Saint-Esprit.

Pratiquement, le débat qui nous attend me semble dès lors se présenter dans les trois phases suivantes :

Le premier point à élucider, c'est la place qu'il convient de donner, à l'intérieur d'une confession de foi chrétienne, à l'article concernant Jésus-Christ : commande-t-il tellement l'essence de la foi chrétienne que c'est à sa lumière qu'il faut aborder les autres chapitres de la confession de foi et, en particulier, l'article sur la personne et l'œuvre de l'Esprit saint ? [2] Si c'est le cas — c'est assurément la façon dont le voit le Nouveau Testament [3] — il est évident que le troisième article du Symbole ne pourra pas contredire le second [4].

Puis, il faudra examiner ensemble les différentes opinions confessionnelles sur le Saint-Esprit et son œuvre pour voir si effectivement elles ne contredisent pas ni ne faussent la foi en Jésus-Christ, pour voir en particulier si elles ne sont pas devenues le refuge aussi bien du docétisme que de l'arianisme, expulsés de la christologie. Il s'agira donc d'une sorte d'enquête spirituelle, d'un examen des esprits qui animent ou hantent les diverses confessions, dans le but de débarasser celles-ci des deux hérésies qui, d'ailleurs, resteront sans doute, jusqu'à la parousie, la menace et la tentation de l'Eglise.

Enfin, l'on délimitera la doctrine de l'Eglise : ses attributs, c'est-à-dire l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité, et les « marques » grâce auxquelles on peut espérer qu'une Eglise qui se présente comme le peuple rassemblé, réconcilié et gouverné par Jésus-Christ est vraiment ce qu'elle prétend être. Il ne sera pas aisé de dénombrer unanimement ces « marques », ceci surtout parce qu'il faudra, pour y parvenir, se débarrasser de tous les

[1] C'est pourquoi il n'est ni étonnant ni inquiétant qu'il paraisse aujourd'hui tant d'études sur des problèmes relevant du troisième article du Symbole.

[2] Le service insigne que Karl Barth aura rendu à la théologie chrétienne, la raison aussi de l'importance « catholique » de ce docteur réformé, c'est d'avoir rappelé, inlassablement, qu'il fallait vraiment prendre au sérieux, dans *toute* recherche théologique, l'affirmation néotestamentaire selon laquelle Jésus-Christ est « le premier et le dernier » (Ap. 1. 17), que c'est donc en Christ qu'il faut chercher le secret de Dieu, de l'homme, de l'Eglise, du monde.

[3] Cf. O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris 1943.

[4] Dans l'état présent de la chrétienté divisée, il est de fait que les oppositions confessionnelles sur la pneumatologie ont, par ricochet, une certaine influence sur la manière explicite ou implicite dont on expose la christologie. Mais si partout l'on s'en tient vraiment à la christologie œcuménique, il sera possible, je pense, de dissiper l'impression, à *Rome*, que la christologie est un chapitre de la mariologie (c'est l'inverse), à *Constantinople*, que la christologie est un chapitre de l'ecclésiologie (c'est l'inverse), à *Wittemberg*, que la christologie est un chapitre de la doctrine de la justification par la foi (c'est l'inverse), à *Genève*, que la christologie est un chapitre de la doctrine de la révélation scripturaire (c'est l'inverse), et à *Cantorbéry* que la christologie est un chapitre de la doctrine de la sanctification (c'est l'inverse). Je schématise, bien sûr.

facteurs non-théologiques, politiques, juridiques, historiques, qui ont conditionné et conditionnent encore les divergences confessionnelles [1]; cependant le poids des recherches exégétiques récentes et la profonde modification de la situation politique et juridique faite à l'Eglise par le monde contemporain, laissent espérer une recherche et une confrontation où les préjugés nés des différentes traditions n'auront pas le dernier mot. Alors, sur le plan de la théologie, l'unité sera en vue.

Le second domaine où tous les chrétiens, dès maintenant, peuvent faire quelque chose pour acheminer l'Eglise vers son unité essentielle est celui de la *spiritualité*. J'entends par là une certaine tenue d'esprit sans laquelle notre vocation et notre devoir, notre obéissance à Dieu, ne pourraient prendre forme, un acquiescement de notre cœur à la tâche qui nous appelle et nous attend. En voici quelques aspects :

Le premier et le plus important, c'est la promptitude à admettre que l'Ecriture sainte ne juge pas seulement les autres confessions, mais encore celle à laquelle nous appartenons, et qu'elle peut les juger aussi bien dans leur foi que dans leurs ordonnances ou leur vie : s'exposer à la lumière de l'Ecriture sainte, quels que soient les risques, est la condition indispensable pour que prenne fin un jour l'écartèlement du corps du Christ [2].

Cette soumission à l'Ecriture sainte entraînera les deux conséquences suivantes : d'une part, une détente de la crispation confessionnelle [3], d'autre part une sérieuse repentance à cause de la déchirure de l'Eglise. C'est-à-dire que de « guerre de position » qu'a été la polémique interconfessionnelle pendant près de quatre siècles, elle deviendra « guerre de mouvement » [4], avec des invasions réciproques, l'occupation, par l'adversaire, de certains points

[1] Ici je pense en particulier à la question de savoir s'il y a ou non une forme de gouvernement ecclésiastique qui est essentielle à l'Eglise telle que Jésus-Christ l'a fondée et telle qu'il veut la retrouver à son retour. Jusqu'à présent, toutes les confessions qui ont été obligées de renoncer, au XVIe siècle et depuis, à la forme catholique du gouvernement de l'Eglise, c'est-à-dire à l'épiscopat comme signe visible de l'unité, de la pérennité et de la légitimité de l'Eglise, prétendent qu'il n'en est rien. Au sujet des facteurs non théologiques de la division chrétienne, cf. C. H. Dodd « A letter concerning unavowed motives in Ecumenical Discussions » (*The Ecumenical Review*, II/1, Autumn 1949, p. 52-56).

[2] Nous voyons ici à quel point la doctrine romaine de l'infaillibilité pontificale pèse sur l'Eglise de Rome comme une malédiction, puisqu'elle l'endurcit contre le témoignage canonique rendu à la Parole de Dieu et la rend irréformable. Mais Jésus-Christ, qui a été plus fort que toutes les malédictions, ne manifestera-t-il pas aussi son triomphe contre celle-ci ? On peut l'espérer quand on voit à quel point le clergé et le peuple de l'Eglise de Rome sondent aujourd'hui les Ecritures. Il faudra bien qu'une encyclique comme *Divino afflante Spiritu* (30 septembre 1943) porte ses fruits : on ne favorise pas la lecture de la Bible sans courir le risque d'une réformation dogmatique et éthique.

[3] Cf. à ce propos le très suggestif « Bulletin d'Ecclésiologie, 1939-1946 », de Yves M.-J. Congar, O. P., dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1947, tome XXXI, p. 77-96.

[4] Le mouvement œcuménique doit devenir « de plus en plus le lieu de grandes batailles spirituelles et d'invasions salutaires » (W. A. Visser't Hooft, « Le Conseil œcuménique des Eglises : sa nature, ses limites », in *Hommage et reconnaissance*, Neuchâtel et Paris 1946, p. 135).

forts qui nous appartenaient, et notre installation sur certains bastions que notre adversaire avait fortifiés uniquement pour se défendre de nous. Cette image militaire, tout inadéquate qu'elle est, montre pourtant qu'un certain échange et un certain équilibre pourront s'établir parce que les particularités strictement confessionnelles, élaborées principalement dans un but polémique contre une autre confession, perdront leur sens. En effet, si Rome affirme la gratuité du salut, Wittemberg pourra discuter sur les œuvres; si Genève reprend la doctrine biblique de la tradition, Rome pourra discuter sur la suffisance des Ecritures; si Cantorbéry affirme la liberté du Saint-Esprit, Wittemberg et Genève pourront discuter sur la succession apostolique. La Bible entière s'adressant alors à l'Eglise entière, celle-ci ressentira si bien l'abîme qui la sépare de ce que Dieu veut qu'elle soit, que seule la repentance pourra naître : ainsi, sous Josias ou sous la restauration après l'Exil, Israël a réentendu la claire volonté de Dieu et s'est repenti (cf. 2 R. 22-23; Neh. 8-9). Alors on sera heureux d'être chrétien, on le sera moins d'être romain, orthodoxe, luthérien, réformé ou anglican.

Pourtant cet acquiescement de notre cœur à la tâche qui nous attend ne permettra pas de prendre à la légère les divisions, même débarrassées de leur aiguillon. Aussi les chrétiens des différentes confessions, précisément pour rendre service à l'unité de l'Eglise, se garderont-ils bien de passer d'une confession à l'autre, mais resteront au contraire, à moins d'en être chassés, dans la confession où ils ont appris que Jésus-Christ est leur Seigneur et leur Sauveur [1]. C'est là qu'ils devront prier pour que soit exaucée l'oraison sacerdotale de leur Maître; c'est à partir de là qu'ils se devront une franchise totale, même si elle blesse, même si elle est impitoyable envers l'orgueil confessionnel, si différent de la fierté chrétienne. C'est à partir de leur confession aussi qu'ils devront empêcher que les autres Eglises ne soient connues

[1] Il a paru récemment, en traduction française, un ouvrage de KARL ADAM, intitulé *Vers l'unité chrétienne*, Paris 1949 (bonne traduction de F. de Bourbon-Busset, avec pourtant quelques contresens, ex. p. 36 et 62). Je voudrais pouvoir dire du bien de ce livre, mais plus j'avançais dans sa lecture, plus il me paraissait incapable de faire avancer d'un pouce l'unité chrétienne. Si je l'ai bien compris, il préconise, comme seul moyen actuellement possible de retour à l'unité, la conversion individuelle des protestants à l'Eglise romaine dont les papes post-tridentins ont, paraît-il, « définitivement supprimé les abus » (p. 101). Ce petit livre est néanmoins intéressant comme témoignage de la fermentation à l'intérieur de l'Eglise romaine d'aujourd'hui, et aussi, parce que, en passant, il nous pose à nous protestants une question essentielle : à la page 50, l'auteur affirme que « quelque énergie qu'il ait déployée pour qu'on ne désignât pas ses partisans du nom de luthériens, le protestantisme n'en est pas moins tout à fait luthérien d'essence, *une sorte de Luther développé* ». En d'autres termes, l'auteur nous accuse d'être par rapport aux réformateurs, ce que l'Eglise est par rapport au Christ. Au lieu de rétorquer méchamment que le romanisme est « une sorte de pape développé », je crois qu'il faut relire ce que saint Paul écrivait aux Corinthiens : « parmi vous, chacun parle ainsi : moi je suis de Paul; — et moi d'Apollos; — et moi de Céphas; — et moi de Christ. Christ est-il divisé ? Paul a-t-il été crucifié pour vous, ou avez-vous été baptisés au nom de Paul ? » (1 Cor. 1. 12-13). En nous posant cette question, K. Adam a implicitement raison : l'Eglise ne peut pas être divisée parce que le Christ n'est pas divisé; l'Eglise ne peut pas être la répercussion, l'écho, le corps, l'épouse d'un homme, qu'il soit apôtre ou réformateur; l'écartèlement du corps du Christ en confessions fausse l'Eglise.

dans la leur que par des racontars de bas étage, des suspicions malveillantes, des petits « à côté » détestables, et la boue qui s'attache à toutes les franges.

A cette tenue œcuménique, il faut ajouter encore un simple devoir de charité, un renoncement à la *Schadenfreude* pour ce qui se passe dans une confession voisine. Nous savons trop qu'ils sont nombreux, dans l'Eglise de Rome, à souffrir et à avoir honte du trafic des indulgences qui s'y poursuit pour ne pas souffrir et avoir honte avec eux; nous savons trop qu'ils sont nombreux, dans les Eglises orthodoxes, à être inquiets de la courtisanerie de leurs chefs ou de la carence d'un esprit missionnaire pour ne pas nous en inquiéter avec eux; nous savons trop qu'ils sont nombreux, chez les luthériens, à déplorer la restauration strictement confessionnelle qui s'y dessine pour ne pas nous joindre à leur appréhension d'une façon fraternelle; nous savons trop qu'ils sont nombreux, chez les anglicans, à craindre les résultats du romantisme anglo-catholique pour ne pas les aider à freiner et à limiter ce mouvement; nous savons trop qu'ils sont nombreux, chez les dissidents et les sectaires, à gémir de leurs complexes d'infériorité et des gestes retors qui en découlent toujours, pour ne pas les inviter à ouvrir sur leurs conventicules étouffants une fenêtre de lumière et d'air frais. Nous ne sommes spectateurs d'aucune Eglise. Et nous savons trop que les chrétiens des autres Eglises connaissent le nombre de ceux qui, parmi nous, se plaignent de l'inefficacité de notre prédication, de la misère de nos cultes, de notre méfiance sacramentelle, de notre indifférence théologique à l'égard de la structure de l'Eglise, de notre laisser-aller dans des questions comme celles du divorce ou de l'avortement, pour ne pas attendre d'eux leur intercession plutôt que leur ricanement.

Le domaine de *la vie pratique* est le troisième sur lequel doit porter, dès maintenant, notre effort d'obéissance commune. Par là je n'entends pas seulement l'échange d'informations contrôlées et leur diffusion, des retraites d'étude et de prières, des bourses pour poursuivre des études dans des facultés d'autres confessions, des publications, des rencontres locales, nationales, et internationales; j'entends surtout des ententes précises en vue d'actions concrètes. Je sais bien que de telles actions ne naîtra pas l'unité chrétienne; mais si on n'éprouve jamais à leur critère la solidité de l'unité qui se prépare, on n'aura jamais le courage de la rendre effective. Or il y a au moins trois cas où cette épreuve peut être tentée, et où il est d'autant plus utile de la tenter qu'elle y revêt une certaine publicité à laquelle les foules peuvent apprendre que l'Eglise chrétienne ne renonce pas à la mission dont Dieu l'a chargée dans le monde.

Il y a d'abord l'évangélisation qui doit permettre aux différentes Eglises de s'essayer ensemble à l'obéissance : quand Pierre et André virent la quantité de poissons qui allaient échapper de leurs filets, « ils firent signe à leurs compagnons, qui étaient dans l'autre barque, de venir les aider » (Luc 5. 7). De telles collaborations, possibles déjà en certains pays, devraient se multiplier : à côté de leur but premier, elles accélèrent le mouvement vers l'unité parce qu'elles obligent les Eglises qui y prennent part à diminuer elles-

mêmes pour que croisse le Christ. En effet, comme aucun converti ne peut rester isolé et comme il faut bien lui trouver une intégration ecclésiale, la question qui se pose à lui est la suivante : de laquelle des confessions prenant part à de tels « commandos d'évangélisation » deviendra-t-il membre ? Ce qui montre d'une part que les Eglises qui se risquent à de telles actions renoncent à l'avance à se jalouser et, d'autre part, qu'elles reconnaissent implicitement la nécessité d'une Eglise *une*, capable d'accueillir ceux qui répondent à l'Evangile. De semblables collaborations sont possibles aussi dans les champs de mission en terre païenne, soit que certaines Eglises renoncent à envoyer des missionnaires dans des contrées où il y en a déjà, venant d'autres Eglises, soit que différentes confessions, déjà parallèlement à l'œuvre dans un même pays, suppriment aux yeux des indigènes — et aux nôtres — leurs différences *importées*, pour former ensemble des Eglises organiquement réunies [1].

Ensuite, il existe la possibilité, à l'intérieur de certaines limites, de célébrer publiquement des cultes interconfessionnels, où chaque Eglise a le droit de se présenter devant Dieu et devant les hommes, dans ce qui la caractérise. L'octave de prières pour l'unité chrétienne, du 18 au 25 janvier, offre, depuis quelques années, un cadre approprié à de tels offices. Je sais bien le danger qui les menace, leur ambiguïté, les impatiences ou les endurcissements qu'ils peuvent provoquer; je sais bien aussi qu'ils risquent d'être pour les auditeurs une attraction plutôt qu'un appel à la repentance et à l'espoir. Il n'en est pas moins vrai que si les confessions n'arrivent pas à trouver une attente commune de la Parole de Dieu, un rythme commun de prière, une ferveur commune dans la contrition et l'action de grâces, une faim et une soif communes d'une eucharistie commune, l'unité restera à jamais un rêve. Surtout, pour justifier de tels cultes en dépit de leurs dangers, il faut rappeler que les croyants, sur la terre, doivent participer à l'intercession que leur Seigneur, dans les cieux, présente à son Père en faveur de l'unité des siens.

Enfin, comme les confessions, dans leur isolement, sont inaptes à faire entendre dans le monde moderne la Parole de Dieu, seule capable de l'exorciser de ses nouveaux démons (le machinisme, le capitalisme, le colonialisme, le marxisme, le libertinage sexuel, l'exode des campagnes, le féminisme, la physique nucléaire, le racisme, etc.), il faut que leurs voix s'unissent; sans quoi elles sont couvertes par les hurlements et les bavardages, les plaintes et les éclats de rire du monde. Or pour trouver un message commun qui laisse sur le monde une empreinte, qui le marque, qui le prenne à contre-courant, il faut, de la part des confessions qui s'unissent pour le prononcer, des renoncements, des audaces, des ajustements, des dégagements et des engagements qui sont autant de victoires sur le chemin de l'unité chrétienne.

[1] Est-il besoin de rappeler le rôle d'avant-garde que les missions assument, depuis la conférence intermissionnaire d'Edimbourg en 1910, dans le mouvement vers l'unité chrétienne ? Est-il besoin de rappeler aussi que c'est sur un champ de mission, aux Indes du Sud — avec sans doute les maladresses inévitables de toute œuvre de pionnier — que pour la première fois depuis le XVIe siècle se sont réunies des confessions de tendance « catholique » et de tendance « protestante » ?

Perspectives d'avenir

Peut-on, aujourd'hui, aller plus loin ? Peut-on dire ce qui viendra une fois que les différentes confessions se sentiront suffisamment réaccoutumées les unes aux autres, par les « exercices préliminaires » dont nous venons de parler, pour se risquer à un pas nouveau et, cette fois, décisif ? Il est en tout cas possible de dire ce qui ne viendra pas : il n'y aura pas une nouvelle Pentecôte fondant une nouvelle Eglise. Aucune promesse néotestamentaire ne le laisse entendre. Un espoir aussi faux contredirait d'ailleurs foncièrement le témoignage apostolique, qui prétend que l'Eglise a été fondée une fois pour toutes, comme Jésus est mort une fois pour toutes, comme nous avons été baptisés une fois pour toutes. Reprenant, à revers, une image biblique, il faut savoir en effet que Jésus-Christ ne répudiera jamais, dans l'intention d'en aimer une autre, l'Eglise pour laquelle « il s'est livré lui-même » (Eph. 5. 25). Il faudrait alors qu'il vienne répéter son sacrifice, et un tel retour du Christ est exclu par le témoignage canonique unanime [1].

Mais alors, comment pourra être remembré le corps du Christ ?

Pour donner à cette question une réponse satisfaisante, il faut écarter d'abord deux façons d'y répondre qui me paraissent erronées.

La première, représentée par la Rome officielle, prétend que la division, pour malheureuse qu'elle soit, n'a pas entamé l'essence de l'Eglise, puisque le siège pontifical, garant de l'authenticité ecclésiale, est demeuré debout. Dès lors, on sait où se trouve l'Eglise, et puisqu'on le sait, on connaît aussi le chemin qui mène à l'unité : c'est celui qui ramènera à Rome les schismatiques et les hérétiques. Les dimensions d'un article sont trop restreintes pour qu'il soit possible d'entrer ici dans le fond du débat posé par la prétention romaine. Il faut se contenter de dire d'abord le service *provisoire et actuel* qu'elle rend à l'unité chrétienne, ensuite, pourquoi elle est inacceptable.

Cette prétention rend présentement service à l'unité en ce sens qu'elle défend la thèse de l'unité visible et organique de l'Eglise, et donc la thèse néotestamentaire. En ce sens, Rome avertit implicitement le Conseil œcuménique de sa tentation la plus menaçante : celle de se contenter d'une unité fédérative où les confessions resteraient chacune elle-même. Une telle unité fédérative ne serait pas celle de l'Eglise de Jésus-Christ. Il est possible que, pour le moment, il soit difficile de donner cet avertissement en étant membre du Conseil œcuménique [2]. Le jour par contre où le Conseil

[1] L'unicité de l'Eglise n'est pas seulement fonction, comme on le dit habituellement, de l'unicité de la personne du Christ ; elle est fonction aussi et surtout de l'unicité de son ministère terrestre.

[2] Si je vois bien, c'est sur ce point que porte la discussion *théologique* au sujet de la participation ou de la non-participation des Eglises orthodoxes au Conseil œcuménique. L'orthodoxie, qui défend également la thèse biblique de l'unité organique de l'Eglise visible, est actuellement très partagée, parce qu'elle n'est pas persuadée que cette thèse puisse être défendue valablement au sein du Conseil œcuménique (cf. p. 73, note 4).

œcuménique affirmera que c'est bien l'unité essentielle de l'Eglise qu'il veut servir, que c'est à cette unité-là qu'il veut mener les différentes confessions, l'absence de Rome (et de la majorité des Eglises orientales) perdra sa valeur prophétique pour ne plus être qu'une crispation sectaire : car l'essence de l'Eglise a bel et bien été entamée par cette espèce de réaction en chaîne, d'atomisation, qui a désintégré l'Eglise pendant tant de siècles.

Mais, en définitive, c'est précisément parce que Rome n'accepte pas le fait de cette désintégration, de cette falsification de l'Eglise par ses divisions, que sa prétention est inadmissible. Le refus romain d'admettre que l'Eglise elle-même a été entamée par les schismes de 1054 et du XVIe siècle, a incité Rome à poursuivre son chemin comme si cet effritement n'avait pas de réelle portée ecclésiologique [1] : se considérant seule comme « la colonne et l'appui de la vérité » (1 Ti. 3. 15), elle a promulgué des dogmes que la catholicité n'aurait jamais admis et les fait passer non pour des opinions romaines, mais pour des dogmes catholiques et donc pour la vraie foi « hors de laquelle nul ne peut être sauvé » [2]. Cette « vraie » foi contient ainsi désormais les dogmes de la transsubstantiation, de l'autorité normative de la tradition, de l'immaculée conception de la Vierge, de l'infaillibilité du pape. Or tant que ces « dogmes » ne sont pas remis en discussion œcuménique comme opinions romaines, ils barricadent absolument le chemin d'un retour à l'unité tel que Rome nous le propose : le corps du Christ ne peut donc pas se remembrer sous la forme dont la Rome actuelle nous en fait la proposition.

Du côté protestant, si l'on demande comment pourra être retrouvée l'unité de l'Eglise, on répond, en général, que Dieu fera l'unité de son peuple quand et comme il voudra [3]. Cette position me paraît aussi fausse que celle de Rome.

[1] L'Eglise d'Orient, en revanche, semble s'être en somme arrêtée au seuil du XIe siècle, pour piétiner depuis en se laissant dépasser par neuf siècles chargés, et combien, d'événements historiques. Sa vie spirituelle n'en a peut-être pas trop souffert, mais son rayonnement missionnaire et théologique en a été éteint ou peu s'en faut, et elle semble avoir perdu le contact avec les peuples slaves à partir du moment — récent — où ceux-ci se sont émancipés des conditions de vie médiévales.

[2] ... *extra quam nemo salvus esse potest* (*Professio Fidei Tridentinae*, dans la bulle « Iniunctum nobis » de 1564. Aux termes d'un décret du 20 janvier 1877, cette foi ne concerne pas seulement les décisions dogmatiques du Concile de Trente, mais encore celles du Concile du Vatican, cf. DENZINGER, *op. cit.* N° 1000). Il faut supposer que si, le 15 août 1950, le pape, par malheur, promulguait le dogme de l'assomption de la Vierge Marie, ce dogme deviendrait du même coup un de ces éléments de la *vera fides catholica extra quam nemo salvus esse potest.* — Je ne sais si avant la promulgation, en 1854, du dogme de l'immaculée conception de Marie et, en 1870, du dogme de l'infaillibilité pontificale, les autres Eglises ont, officieusement, mis Rome en garde devant l'accroissement des difficultés d'un retour à l'unité qui en résulterait. Il me paraît en tout cas extrêmement significatif que d'un peu partout, dans la chrétienté non romaine, s'exprime publiquement l'espoir que le pape ne promulguera pas le dogme de l'assomption de la Vierge : il y a dans ce fait le témoignage d'une part de la solidarité chrétienne que les autres Eglises éprouvent à l'égard de celle de Rome, d'autre part la reconnaissance que Rome, si elle consentait à écouter d'autres Eglises, pourrait rendre des services insignes à l'unité chrétienne.

[3] Même lorsqu'il s'agit de divisions de la dimension de celle qui oppose, dans le canton de Vaud, l'Eglise libre à l'Eglise nationale (cf. les comptes rendus de la séance de janvier 1950 de la Société vaudoise de théologie).

D'abord parce que la disponibilité permanente aux injonctions de l'Esprit, si elle peut dénoter une attitude de pieuse soumission, risque aussi d'être un refus d'engagement, et par conséquent de l'orgueil retourné. Une fois de plus, on s'installe dans la liberté de Dieu. Ensuite parce que l'on refuse de se mettre au rythme essentiel du Nouveau Testament, qui toujours passe de l'indicatif à l'impératif, de ce qui est donné à ce qui est ordonné, de la Parole à son incarnation. Ainsi il est faux de prétendre que nous n'avons pas à *faire* l'unité chrétienne, car c'est prétendre que nous n'avons pas à faire la volonté de Dieu, et c'est se mettre en contradiction avec tout l'enseignement biblique [1]. Nous avons donc non seulement le droit, mais le devoir de chercher le chemin qui permettra à l'unité que Dieu donne à son peuple de s'incarner, de devenir visible. En effet, cette recherche du *comment* et du *quand* de l'unité n'est pas une curiosité déplacée, puisque le retour à l'unité chrétienne n'est pas le retour du Seigneur. C'est à l'endroit de la parousie que le Nouveau Testament nous ordonne d'être constamment disponibles et qu'il nous interdit la curiosité et le calcul; c'est d'elle que nous devons ignorer le *quand* et le *comment*. Mais il est erroné d'appliquer la forme de cette attente, de cette espérance, à la recherche de l'unité chrétienne. Je dirais même que c'est parce que nous devons être sans cesse disponibles à la parousie qu'il faut *faire* l'unité, afin que le Seigneur, à son retour, retrouve l'Eglise telle qu'il la veut. La forme de l'unité chrétienne sera donc celle qui respecte toutes les données essentielles de l'Eglise telle que nous la révèle le message canonique du Nouveau Testament, et la date de l'unité chrétienne sera la date de notre obéissance.

Mais alors, s'il faut écarter la proposition romaine qui fausserait l'unité parce qu'elle réduirait l'Eglise à une confession, et la disponibilité protestante qui empêcherait l'unité parce qu'elle l'éliminerait de notre devoir, comment pourra être remembré le corps du Christ ?

Le seul chemin qui s'offrira est, je crois, celui de la repentance et de la réformation : *l'unité ne pourra se faire que si les différentes confessions meurent à elles-mêmes pour renaître, au travers d'une purification qui les atteindra toutes bien que différemment, à l'unité, à la sainteté, à la catholicité et à l'apostolicité.*

Avant d'essayer de voir où ce chemin mènerait peut-être les Eglises si elles s'y risquaient, commençons par le décrire.

1) Pour être sérieuses et vraies, une telle repentance et une telle réformation devront être explicites et non implicites, publiques et non clandestines. Il ne s'agira donc pas d'un simple alignement des confessions les unes sur les autres, ni d'un « replâtrage » qui recouvrirait l'Eglise d'un masque d'unité alors qu'elle doit être récurée de ses erreurs et de ses infidélités,

[1] Qu'on n'aille pas m'accuser de préconiser une recherche d'unité qui serait seulement l'affaire des hommes, qui excluerait la volonté de Dieu et l'appui constant de son Esprit ! Si c'est à nous de *faire* l'unité, c'est que le Nouveau Testament, le canon, nous apprend d'une part que Dieu la veut et d'autre part qu'il reste fidèle à sa volonté et soutient ceux qui la font : on n'a jamais écarté Dieu en lui obéissant, c'est au contraire la vraie manière de l'adorer et de le confesser.

ni d'un « enrichissement » d'une Eglise-mère grâce au retour de ses filles séparées, ni enfin d'une promotion de la tendance évangélique — qui se trouve dans chaque confession — pour qu'elle prenne la tête d'une colonne où continuerait à se trouver, prêt à rivaliser, tout ce qui fait peser sur les Eglises la colère de Dieu. Il devra au contraire s'agir d'un mouvement public de repentance, dans le but de rendre bien clair, parmi les fidèles et dans le monde, que l'unité retrouvée ne peut s'appuyer sur un autre fondement que celui du pardon et de la grâce de Dieu. Il faudra donc confesser pour ce qu'elles seront, les mesures prises pour réformer chaque confession dans sa structure, sa foi et ses ordonnances : elles seront le signe que Dieu purifie son temple des idoles, si diverses et souvent si bien camouflées, que notre manque de vigilance y a laissé pénétrer. Une unité retrouvée autrement serait pourrie dans sa racine. Quand on se rappelle que, tirant son origine d'un « renouveau biblique », une telle purification a effectivement pu être menée à chef sous Josias (cf. 2 R. 22-23), il n'est pas entièrement insensé d'espérer que le « renouveau biblique » contemporain pourra être couronné de bénédictions semblables.

2) Une réformation née d'une telle repentance est la seule possibilité de ne pas interrompre la tradition tout en purifiant l'Eglise, la seule possibilité de maintenir l'identité de l'Eglise au travers de cette sorte de bain baptismal. Ceci est essentiel puisque l'Eglise est née une fois pour toutes, et puisqu'une Eglise qui se délierait de cette naissance, de son passé, sous prétexte de devenir pure, risquerait fort — si ce mouvement l'atteignait tout entière — de se suicider [1]. Ainsi que le Ressuscité est identique au Crucifié, ainsi que, dans sa personne, le membre de l'Eglise est identique à celui qui est entré dans le baptême, le pardonné au pécheur, le sauvé au perdu, de même cette repentance, cette mort à elles-mêmes des confessions ne supprimeront pas l'identité de l'Eglise, mais rendront au contraire possible une fidélité catholique [2]. En effet, et bien que la comparaison soit boiteuse

[1] Si je suis bien informé, les darbystes représentent, dans un éclairage différent, une idée assez analogue : la seule Eglise est celle qui a été fondée à la Pentecôte et qui devait, jusqu'au retour du Christ, se perpétuer grâce à la succession ininterrompue de l'ordination épiscopale. Mais cette Eglise de la tradition s'étant radicalement compromise avec le Malin, étant devenue la prostituée de la grande Babylone, elle a cessé d'être l'Eglise: il n'y en a donc plus (c'est pourquoi aussi il n'y a pas de ministère régulier chez les darbystes). Ce qu'il y a encore, ce sont des surgissements sporadiques de frères librement groupés, et qui poursuivent « en pointillé » la ligne qu'aurait dû dessiner « en trait » la succession apostolique.

[2] Si les théologiens romains voulaient partager cette idée, il est possible que le recul instinctif de leur Eglise devant toute réformation pourrait prendre fin. On comprend que l'Eglise de Rome ne veuille pas d'un suicide, c'est-à-dire d'une mort sans espérance de résurrection; on comprend aussi que, dans les faits sinon dans la doctrine, la majorité du protestantisme lui fait l'impression de penser que le *status ecclesiae* a été interrompu au XVIe siècle, et donc que le 31 octobre 1517 doit être considéré comme une nouvelle Pentecôte et les Réformateurs, par conséquent, comme de nouveaux apôtres. On comprend enfin que par une obéissance évangélique Rome ne saurait se lancer dans une aventure qui renierait la fidélité de Dieu. Mais si Rome pouvait admettre, pour elle-même, ce qu'elle admet pour ceux qu'elle baptise, confirme, réconcilie, marie ou ordonne, à savoir une per-

puisqu'on ne saurait affirmer que les confessions, en raison de leurs antagonismes, ne sont pas dans l'Eglise du Christ, il est néanmoins possible de comparer ce processus de retour à l'unité à celui du baptême : comme dans le baptême, des individus isolés meurent à eux-mêmes pour renaître en tant que membres du corps du Christ, de même les confessions devront, chacune pour sa part, renoncer à elles-mêmes pour se retrouver, purifiées, dans une Eglise organiquement et visiblement une qui contiendra tout ce qu'elles étaient valablement. Si donc, pour toutes les confessions, la mort à elles-mêmes sera pareille, toutes ne devront pas, dans leur réformation unifiante, rejeter ou admettre les mêmes éléments. C'est dire, en d'autres termes, que l'équilibre biblique entre le « catholicisme » et le « protestantisme » de l'Eglise, le maintien de l'identité et la possibilité d'une repentance réelle, seront retrouvés, parce que la fidélité comme la liberté de Dieu auront été confessées. Chaque confession se retrouvera donc, réconciliée, dans l'Eglise chrétienne [1] et son passé avec elle; mais au lieu que ce passé, comme aujourd'hui, ne fasse généralement qu'alimenter son orgueil, la repentance et la réformation trieront ce qui peut en subsister pour une action de grâce commune de ce qui devra être éliminé par une repentance particulière, confessionnelle. Car un passé peut être assumé aussi véritablement par la honte et la contrition que par la gratitude et la fidélité [2].

3) Cependant, même ce qui, de chaque confession, sera conservé pour guider, ravitailler, structurer ou apaiser l'Eglise une, devra entrer dans la

manence d'identité au travers de la participation à la mort et à la résurrection du Christ ou au travers du don de la grâce, seul l'endurcissement la retiendrait encore au seuil d'une telle repentance. Le R. P. M.-J. Congar annonce un ouvrage intitulé *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*. On se réjouit de voir comment il traitera du problème débattu ici.

[1] Seule l'Eglise d'Angleterre s'est, jusqu'à présent, sentie assez assurée de la fidélité de Dieu pour se déclarer prête à courir le risque d'un renoncement à elle-même en vue d'un retour à une unité vraiment catholique. Cf. *The Lambeth Conference* 1948, Part I, p. 22, cité par R. Paquier, « L'Eglise anglicane dans la chrétienté d'aujourd'hui » (*Verbum Caro*, 1949, p. 26).

[2] Le processus indiqué ici correspond donc à celui que rapportent les deux relations de réforme du peuple d'Israël (2 R. 22-23; Neh. 8-9) : la fidélité au passé, la pérennité, par le moyen de la repentance. Si le peuple d'Israël a pu rester lui-même en dépit d'une purification aussi radicale que celle entreprise sous Josias par exemple, je ne vois pas pourquoi aujourd'hui une purification analogue, atteignant la foi et la vie des confessions, risqueraient d'interrompre le *status ecclesiae*, d'assassiner l'Eglise. On dira que l'ancien Israël n'avait pas des promesses aussi certaines que l'Eglise chrétienne, et en particulier qu'il n'était pas assuré d'être conduit dans toute la vérité par le Saint-Esprit, donc que l'idée même d'une infidélité du peuple pouvait être admise sans créer de scandale, ce qui ne serait pas le cas de l'Eglise. A quoi on répondra que tout l'Ancien Testament présente Dieu comme celui qui conduit son peuple, et donc que l'idée d'une infaillibilité d'Israël pouvait trouver, dans l'Ancien Testament, autant d'arguments que l'idée de l'infaillibilité de l'Eglise peut en découvrir dans le Nouveau. Seulement l'Ancien Testament, si je vois bien, n'a pas présenté l'infaillibilité d'Israël comme un attribut dont ce peuple pourrait arbitrairement se prévaloir, mais l'a laissée être un aspect de la fidélité de Dieu qui ne veut pas la faillite de son peuple. C'est même précisément parce qu'Israël, jusqu'à la venue du Christ, est infailliblement le peuple de Dieu que Dieu a donné à son peuple des prophètes et des réformateurs.

mort; en d'autres termes, l'inventaire de ce qui, dans chaque confession, est valable déjà, ne dispensera aucune confession d'un renoncement total: ce n'est pas seulement à leurs particularités hérétiques ou agressives que les confessions devront renoncer, mais à elles-mêmes. C'est elles-mêmes, avec tout ce qui les constitue et les caractérise, qu'elles devront donner pour que l'Eglise une prenne forme; et ensuite, à l'intérieur de cette Eglise une, ce sera au-delà du don d'elles-mêmes qu'elles auront à vivre ensemble, les choses anciennes étant passées. Il en sera donc comme d'un adulte qui entre dans le baptême : même sa *foi* ne surnage pas, ne se dissocie pas de lui lors du sacrement, n'évite pas la sépulture avec le Christ [1].

4) Une telle repentance et une telle réformation, avant de devenir effectives, auront sans doute été préparées, dans les différentes confessions, par des réajustements provisoires, des modifications préparatoires, déjà imposées par la volonté de se soumettre à la Parole de Dieu. Si, par exemple, l'Eglise romaine renonçait partout au latin comme langue du culte pour célébrer celui-ci de façon à être compris par le peuple, si l'Eglise orthodoxe se consacrait à nouveau au ministère prophétique en renouvelant sa prédication et son évangélisation, si les luthériens allemands rétablissaient l'épiscopat pour des raisons théologiques d'unité œcuménique, si l'Eglise réformée se mettait à célébrer la Cène chaque dimanche, on pourrait voir là de tels réajustements provisoires. Encore faudrait-il, pour leur donner toute leur valeur, les faire connaître pour tels, en faire des signes d'espérance. Dès lors, ce qui qualifiera une réformation partielle à l'intérieur de chaque confession sera son degré d'utilité pour l'œuvre de l'unité, sa portée « déconfessionalisante », si j'ose m'exprimer ainsi. Une « réformation », même audacieuse, qui durcirait le confessionalisme (romain, orthodoxe, luthérien, réformé, anglican) serait seulement une détestable restauration.

Pour pouvoir poursuivre, il faut répondre ici à deux questions.

La première veut savoir s'il est légitime, pour inspirer l'œuvre qui nous attend, de regarder en arrière, s'il ne faut pas, tout au contraire, se laisser guider par la liberté imprévisible du Saint-Esprit qui saura certainement donner à l'Eglise une la forme congruente à sa nature. Nous avons déjà rencontré cette même question dans un contexte un peu différent [2]. Répondons sur trois plans différents : *a*) Une restauration de l'unité de l'Eglise se situe à l'intérieur du temps de l'Eglise, donc de l'économie qui, dans l'histoire du salut, va de l'ascension du Christ à son avènement. Elle n'inaugure pas une nouvelle ère, et en ce sens, elle est incomparable, par exemple, à ce qui s'est passé lors de l'incarnation ou à ce qui se passera lors de la parousie. En d'autres termes, l'Eglise restera elle-même au travers de la repentance et de la réformation dont nous avons parlé, et le retour à l'unité ne qualifiera pas le peuple de Dieu d'une façon nouvelle, comme ce fut le cas au

[1] Cf. O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel et Paris 1948, p. 41.

[2] Cf. p. 62 s.

moment de l'incarnation où l'Israël selon la chair a fait place à l'Eglise, ou comme ce sera le cas au moment où, au travers du jugement *dernier*, l'Eglise sera remplacée par le Royaume de Dieu. Cette unité devant donc se faire à l'intérieur du temps de l'Eglise, le passé de ce temps peut avoir une vertu inspiratrice, puisque le retour à l'unité n'interrompra pas la tradition. *b*) Or ce temps de l'Eglise comprend une période, reconnue comme canonique, normative, où l'Eglise était visiblement et organiquement une. A la suite immédiate de cette première période, le temps de l'Eglise en comprend une seconde, respectable et respectée par toutes les confessions orthodoxes, où l'unité, bien que fragile, bien qu'ébranlée, n'avait pas pris fin [1]. L'Eglise a non seulement le droit, mais le devoir de trouver dans la période canonique sa norme constante et dans ce qu'on pourrait appeler sa période réellement catholique un exemple impératif. Pour appeler l'Eglise à l'obéissance actuelle, il est donc nécessaire de lui rappeler son obéissance passée, de s'y soumettre ou de s'en inspirer, tout comme les prophètes d'Israël, pour appeler le peuple de Dieu à l'obéissance *hic et nunc*, se référaient, d'Elie à Jean-Baptiste, à l'époque du désert [2]. *c*) Ceci ne signifie pas que l'unité à faire sera une reproduction, un chromo, de l'unité d'alors, parce que l'Eglise, étant envoyée par Dieu dans le monde pour lui signifier sa colère et son amour, doit s'appliquer à ce monde, en quelque sorte constamment se traduire dans la langue qu'il peut comprendre ou du moins dans une langue qui ne crée pas de faux scandales. Ce que j'entends, c'est que l'Eglise apprenne du Nouveau Testament normativement et des premiers siècles respectueusement les signes essentiels de son unité et qu'elle relève ces signes dans le monde qui est le sien [3]. Dans cette perspective, je ne crains pas le terme de « restauration » [4].

[1] Je ne discute pas ici la manière dont l'Eglise des premiers siècles s'est laissé ravir, par les différentes hérésies, des éléments essentiels à sa foi et à sa vie. Il est certain en effet que plusieurs anciennes hérésies ont appauvri l'Eglise. Des hérésies, il y en avait au temps canonique et il y en aura jusqu'au retour du Seigneur : ce que l'Eglise a fait de moins en moins, mais ce qu'elle devra réapprendre, c'est d'empêcher ceux qui la quittent ou qu'elle chasse d'emporter avec eux des éléments du « dépôt » (1 Ti. 6. 20; 2 Ti. 1. 14) dont elle a la garde. C'est aussi la seule « politique » ecclésiastique qui empêche les groupements hérétiques d'être numériquement importants et durables, parce qu'elle les empêche de vivre d'une part du trésor spirituel que l'Eglise reçoit, garde et transmet; s'ils doivent vivre uniquement du rayonnement personnel des fondateurs de sectes, des hérétiques, ces groupements schismatiques se sclérosent et s'étiolent rapidement.

[2] On pourrait dire de celui qui travaille aujourd'hui à l'unité de l'Eglise ce que C.-F. Ramuz disait du major Davel : « Du présent sans signification, il monte vers le passé qui est riche de tout le futur » (« Hommage au Major », *Notes et articles, Oeuvres complètes*, 19, Lausanne 1941, p. 204).

[3] Pour ma part, je pense que ces signes sont les suivants : l'autorité normative du témoignage apostolique (le canon); les deux sacrements du baptême et de l'eucharistie; un ministère légitimé dans l'Eglise entière, signe visible de son unité dans le temps et l'espace; et l'amour du prochain. Pourtant (cf. plus haut p. 56 s), l'unanimité est loin d'être faite sur les *notae ecclesiae*.

[4] Il s'agirait d'une telle restauration si Rome renonçait à l'infaillibilité papale, aux images des saints, à la vente des indulgences, au célibat des prêtres séculiers; il s'agirait d'une telle restauration si notre Eglise réformée revenait publiquement à la confession des

La seconde question veut savoir si les confessions, au lieu de tellement rechercher l'unité de l'Eglise, ne feraient pas mieux, chacune pour sa part, de rechercher une fidélité aussi totale que possible. Mais fidélité à quoi ? Fidélité au passé confessionnel ou fidélité à ce que l'Eglise doit être ? Si — comme c'est l'idée fondamentale de tout le présent travail — on pense qu'aucune confession, dans son isolement, ne peut accomplir l'Eglise, la fidélité authentique ne pourra être recherchée que dans une constante confrontation avec la manière dont les autres confessions essayent d'obéir. Ainsi, ce sera précisément pour être fidèle que les confessions chercheront l'Eglise une. Le dilemme est donc mal posé, ou plutôt il n'existe pas : il n'y a pas à choisir entre une Eglise fidèle et une Eglise une, puisque tant que l'Eglise ne sera pas une, elle sera infidèle [1].

L'unité chrétienne, ai-je affirmé, pourra être restaurée par le moyen d'une repentance et d'une réformation générales et totales. Peut-on concrétiser davantage son espérance sans qu'elle s'évanouisse dans un rêve ? Peut-on imaginer le résultat auquel aboutiraient cette repentance et cette réformation ? A titre d'hypothèse seulement, et dans l'espoir aussi de faire avancer le débat, essayons de poursuivre.

1) Il faut reconnaître, d'abord, que la division chrétienne n'a pas, dans toutes les contrées du monde, la même portée théologique. Si les schismes essentiels s'inscrivent dans l'histoire ecclésiastique de l'Europe, ces schismes, partout ailleurs, sont importés [2]. C'est dire que l'unité sera probablement retrouvée en Amérique, en Asie, en Océanie, en Afrique d'une autre manière qu'en Europe, et qu'elle y sera restaurée plus facilement. C'est donc par là que nous commençons.

symboles œcuméniques. Personne de sensé ne s'en plaindrait ! La marotte de colporter des slogans sans plus jamais les contrôler — tel le slogan que toute tendance restauratrice est abominable dans l'Eglise — fait dans la chrétienté des ravages qu'il faut interrompre. Cf. J.-L. Leuba, « Réformation et restauration », *Les Cahiers protestants*, mai-juin 1949.

[1] Il est clair que je n'entends pas que la rupture de l'Eglise empêche toute obéissance, toute fidélité personnelle ou même collective. Mais cette fidélité se trouve alors dans un climat, dans un contexte qui lui est si peu convenable qu'elle soupire après un cadre qui lui convienne mieux. Pour prendre un exemple : c'est en raison de la puissante reprise de conscience ecclésiastique de notre siècle, c'est en raison de cette générale volonté de redressement de l'obéissance chrétienne, que le devoir d'unité a pu s'imposer avec une telle urgence dans toutes les confessions.

[2] On répondra qu'en Europe occidentale, puisqu'ils font désormais partie de la tradition spirituelle, ces schismes ne regardent plus non plus directement ceux qui en souffrent. En effet, la plupart des chrétiens européens conscients appartiennent aujourd'hui à leur confession non par un choix personnel, mais par le mystère de leur naissance. Il est permis de supposer, par exemple, que Karl Barth aurait été un grand théologien dans n'importe quelle autre confession que la réformée s'il y avait été rattaché par sa famille. Néanmoins, le problème de l'unité en Europe n'est pas le même que dans les autres parties du monde (cf. plus loin, sous 2).

Dans les pays non européens, puisque les différentes confessions sont venues y essaimer du dehors, le retour à l'unité pourrait être réalisé par une fusion simultanée de toutes les confessions en présence [1], celles-ci ne s'embarrassant pas trop des raisons historiques qui, en Europe, ont motivé leurs séparations [2]. L'unité pourrait donc y être restaurée d'une façon « protestante », « verticale ». Elle n'en serait pas moins le fruit d'une repentance — de n'avoir pas secoué plus vite des schismes auxquels on n'avait pas participé et qui freinaient terriblement l'évangélisation et la mission — et d'une réformation — puisque l'Eglise une qui résulterait de telles fusions, comportant toutes les « marques » de l'Eglise, serait très différente des confessions qui la précédaient.

Mais pour rendre possibles de telles réunions, il faudrait que les Eglises européennes [3] détendent ou rompent même les attaches qui les relient à leurs filiales dans les différents pays d'outre-mer, et les dispensent de leur participation aux grandes associations confessionnelles internationales, qu'il s'agisse du siège pontifical, de la Fédération luthérienne, de l'Alliance presbytérienne, des conférences de Lambeth [4], etc. Les Eglises européennes pourraient garder le lien avec ces Eglises d'outre-mer par le truchement d'organismes internationaux provisoires au service de l'unité chrétienne, c'est-à-dire par le Conseil œcuménique et le Conseil international des missions, et aussi par la reconnaissance de la légitimité des ministères qui s'exerceront

[1] Des fusions *confessionnelles* pourraient, bien sûr, y préparer une telle union : par exemple, aux Etats-Unis, la fusion de tout le luthéranisme nord-américain. En revanche, des fusions de « parentés spirituelles » — par exemple entre presbytériens, méthodistes et congrégationalistes — retarderaient l'unité : non seulement parce qu'elles demanderaient un effort qui épuiserait déjà théologiquement les Eglises qui fusionneraient, mais surtout parce qu'elles laisseraient supposer qu'une unité dont serait absente la tradition « catholique » pourrait suffire.

[2] De telles unions régionales seraient vraisemblablement encouragées par le Conseil œcuménique (cf. W. A. Visser't Hooft, *art. cit.*, p. 143 ss). C'est d'ailleurs sans doute pour rendre possible de telles unions que le Conseil œcuménique, en vue des délégations à la conférence d'Amsterdam, a refusé la motion luthérienne qui voulait réserver aux associations *confessionnelles* internationales le choix et le nombre des délégués, et a maintenu le principe d'une répartition *géographique* des délégations, dont le choix serait réservé aux différentes Eglises de chaque pays. C'était beaucoup moins simple, beaucoup plus délicat, mais beaucoup plus judicieux.

[3] Les Eglises américaines devraient en faire autant pour leurs filiales dans les pays de couleur (ou dans certains pays d'Europe).

[4] C'est ce qui s'est passé pour l'Eglise de l'Inde du Sud, puisque la dernière Conférence de Lambeth a, en quelque sorte, mis « en congé confessionnel » quatre des diocèses qui se rattachaient précédemment au siège de Cantorbéry. Mesure extrêmement sage que cette réserve pleine d'espérance, cette discrétion d'une Eglise-mère pour certaines de ses filles engagées dans une étonnante aventure prophétique. — Il faut douter, hélas, pour le moment du moins, de voir les autres confessions européennes en faire autant. Rome surtout, tant que l'infaillibilité pontificale demeurera en vigueur — je me refuse à croire à la pérennité de ce dogme, de cet auto-emprisonnement, à croire que Rome jamais ne comprendra qu'il est d'autres moyens de répondre au nom de Dieu aux prétentions d'infaillibilité du « monde » — ne voudra pas donner de tels congés à ses diocèses d'outre-mer, et acceptera tout au plus, comme elle le fait pour les Eglises uniates, de les voir élaborer un autre droit canonique et une autre liturgie.

dans les Eglises non européennes [1]. Peu à peu, il serait possible que se forment ainsi des Eglises unies d'Amérique, d'Asie, d'Océanie, d'Afrique.

2) Cependant c'est sur le plan européen que se jouera vraiment le retour à l'unité, si le temps nous en est laissé. C'est là aussi qu'il sera le plus difficile à réaliser, puisque c'est en Europe que l'Eglise s'est brisée et puisqu'il faudra constamment en tenir compte dans les pourparlers d'union. En d'autres termes, l'unité, pour réussir et être authentique, devra, en Europe, se faire de façon « catholique », « horizontale »; c'est-à-dire que les schismes devront se résorber à rebours de la manière dont ils se sont produits. Je veux dire par là que le congrégationalisme, le quakerisme, le méthodisme, le salutisme, etc., ne regardent ni Rome, ni Byzance, ni Wittemberg, ni Genève, mais Cantorbéry [2]; que l'illuminisme regarde à la fois Rome, Wittemberg, Genève et Cantorbéry [3]; que les confessions luthérienne, réformée et anglicane regardent Rome, et que l'Orient concerne toute la chrétienté occidentale. Mais une chose doit être parfaitement claire : pour ne pas être essentiellement

[1] Je pense en particulier à la succession apostolique, véritable croix (la croix est aussi une bénédiction !) de toute recherche de l'unité (cf. M. Boegner, *op. cit*). Après ce qui s'est passé aux Indes et ce qui se prépare à Ceylan (cf. D. T. Niles, « Le ministère dans une Eglise unie », *Verbum Caro*, 1949, p. 68-81), il est en effet hors de doute que l'unité de l'Eglise ne se fera pas sans la reconnaissance de ce que, trop prudemment, on a appelé « l'épiscopat historique », lien visible de la catholicité de l'Eglise.

[2] Il serait donc vain et faux de chercher un apparentement confessionnel entre les réformés continentaux et les méthodistes ou les congrégationalistes anglais par exemple. Par contre, aux endroits où les dissidences anglaises ont jeté des têtes de pont sur le vieux continent, elles regarderont non pas l'Eglise anglicane, mais les différentes confessions historiques dont elles se sont séparées. — Sur ce point aussi, l'Eglise d'Angleterre est à l'avant-garde, puisque, malgré la présence, au Conseil œcuménique, des différentes dénominations non-conformistes anglaises, elle cherche avec elles, en Angleterre même, une unité organique et visible. La situation de la rupture du protestantisme en Allemagne, en Hongrie, en Autriche, en Tchécoslovaquie, en Pologne, en Hollande, en France est plus compliquée qu'en Angleterre, parce que le calvinisme n'est pas une forme dissidente du luthéranisme ni le luthéranisme une forme dissidente du calvinisme. Cette situation ne serait pas clarifiée si on voulait lui appliquer le schéma de l'Union prussienne. Ce qui rend difficile la solution de cette situation, c'est qu'aussi bien le luthéranisme que le calvinisme considèrent la structure juridique de l'Eglise comme théologiquement indifférente, alors que pratiquement chaque confession défend sa structure comme si elle était la seule possible. Il faudrait donc que les luthériens et les réformés réétudient à fond l'importance théologique de la structure de l'Eglise. Il est possible alors que ces deux confessions reconnaîtraient que l'Eglise, si elle veut rester elle-même, doit faire de sa structure une de ses « marques »; un pas gigantesque serait alors fait sur le chemin de l'unité.

[3] Il ne faut pas oublier, en effet, que le XVIe siècle a vu non seulement les trois grandes confessions protestantes orthodoxes quitter Rome, mais encore, profitant de l'éclatement de la chrétienté occidentale, surgir une foule de mouvements illuministes, qui se sont séparés aussi bien de Rome que de Wittemberg, Genève et Cantorbéry. Une fois encore, il faut souligner le fait que l'illuminisme n'est pas né du protestantisme : au XVIe siècle, il a saisi l'occasion des remous de la Réformation pour se libérer de *toute* attache ecclésiale. Peut-être d'ailleurs l'illuminisme ne doit-il même pas être, pour les Eglises, un partenaire de pourparlers d'unité : d'une part parce qu'il disparaît de lui-même quand l'Eglise ne se fige pas ni ne se pétrifie, d'autre part et surtout parce que l'unité doit se faire dans la vérité et qu'un illuminisme qui voudrait se justifier face à une Eglise vivante n'y parviendrait qu'avec des arguments hérétiques. Pour mettre fin à l'illuminisme, il suffirait donc que les quatre grandes confessions occidentales retrouvent l'unité et la fidélité de l'Eglise.

fausse, une telle résorption de dissidence, un tel retour d'une Eglise à celle dont elle a dû se séparer ou dont elle a été exclue, ne pourra se faire que si les raisons valables qui ont motivé le schisme sont éliminés de l'Eglise dont la séparation a eu lieu. On trouverait donc, pour l'Europe tout au moins, un processus analogue à celui que le prophète Ezéchiel a salué de loin quand, au nom de Dieu, il a annoncé qu'Ephraïm serait réuni *à Juda* une fois Juda (et aussi Ephraïm) purifié par le Seigneur, des idoles, des crimes, des abominations et des parjures qui ont empêché jusqu'alors la fidélité et aussi l'unité (cf. Ez. 37. 15-28). Il est donc possible — l'avenir nous échappe — qu'après la résorption des dissidences sur le plan non romain, l'Europe occidentale verra en présence seulement Rome d'un côté, et, de l'autre, les trois confessions qui, chacune pour sa part, n'ont plus supporté, au XVIe siècle, les abominations, les idoles, les parjures et les crimes de l'Eglise médiévale que Rome ne se résolvait pas à extirper énergiquement. Il est possible aussi que ces trois confessions chercheront et trouveront sinon une unité organique, du moins l'intercommunion [1], pour pouvoir, ensemble, s'adresser solennellement à Rome et lui prêcher l'épître que saint Paul a précisément adressée aux Romains [2]. Il n'est même pas à exclure en principe que l'unité de la chrétienté occidentale se fasse par un retour à Rome, *mais alors à une Rome qui aura éliminé de son sein, par une réformation radicale de sa foi et de sa vie, de ses dogmes et de ses ordonnances, les raisons légitimes, bibliques, de notre protestation* [3]. En effet, je ne vois pas ce qui empêcherait n'importe quel protestant de dire, avec William Laud, archevêque de Cantorbéry (1633-1645) que la protestation anti-romaine de son Eglise n'est valable que « jusqu'à ce que Rome soit autre qu'elle n'est » [4]. Et qui sait, ce sera peut-être avec une chrétienté occidentale compacte que se réconciliera celle d'Orient.

3) Ces différentes unions « verticales » et « horizontales », « protestantes » et « catholiques », si elles se réalisent, donneront lieu à différentes chrétientés, distinctes les unes des autres par de légitimes et enrichissantes diversités

[1] Ici aussi l'Eglise anglicane montre le chemin en recherchant l'intercommunion avec les Eglises non romaines du continent. Cette intercommunion est trouvée déjà avec l'Eglise luthérienne de Suède, et des pourparlers se poursuivent avec les autres Eglises scandinaves. Ne vaudrait-il pas la peine de reprendre aussi des pourparlers directs entre anglicans et réformés continentaux, renouant ainsi une tradition qui a été enrichissante aux XVIe et XVIIe siècles (cf. pour les références, J. PANNIER, « Calvin et l'épiscopat », *RHPR*, 1926, p. 305-335 et 434-470) ?

[2] Et peut-être Rome, entendant ce message comme un appel à la repentance, répondra-t-elle à Wittemberg, Genève et Cantorbéry par l'épître que, de *Rome* sans doute, saint Paul adressa à des destinataires inconnus que la tradition situe à Ephèse.

[3] Si des théologiens romains devaient citer cette phrase, je leur demande instamment de la citer en entier, sans quoi ma pensée serait complètement faussée. Qu'il soit bien clair aussi, pour éviter tout malentendu, que dans le présent article, le substantif catholicisme et l'adjectif catholique ne sont jamais pris au sens que leur donne le romanisme officiel.

[4] Cité par A. RICHARDSON, « Une interprétation anglicane de l'Eglise », *La sainte Eglise universelle*, Neuchâtel et Paris 1948, p. 173.

culturelles, spirituelles et raciales [1] : des chrétientés aussi dissemblables que pouvaient l'être, au temps canonique, la chrétienté des Gentils de celle de Jérusalem [2]. On évitera alors avec soin de les niveler par des dogmatiques, des liturgies, des ordonnances ou des disciplines morales uniformisées — alors même que les dogmes, les sacrements, les ministères essentiels et certaines lois morales [3] seront partout les mêmes — pour permettre à chacune de ces chrétientés d'être elle-même dans la joie et la paix du service [4]. Ces différentes chrétientés correspondraient donc un peu aux tribus du peuple d'Israël ou aux patriarcats de l'Eglise ancienne, sauf à reconnaître aux responsables de l'une d'entre elles une certaine position de *primus inter pares* pour les questions qui concernent l'Eglise dans son ensemble [5].

Qu'il s'agisse, dans ce qui précède, d'un rêve fou ou d'une recherche théologique défendable, une chose en tout cas est certaine : *l'unité de l'Eglise ne pourra être restaurée que par un mouvement public de repentance qui devra atteindre toutes les confessions pour les amener à une réformation nouvelle et totale.* En effet — le taire serait de la séduction — en s'engageant sur le chemin qui doit préparer et rendre visible l'unité que Dieu donne et ordonne à son peuple, on entreprend nécessairement avant tout un pèlerinage de pénitence, on s'avance vers sa propre mort. C'est aussi sérieux que cela, et l'on n'est propre à un tel service que si l'on est prêt à y laisser sa vie.

Les confessions répondront peut-être qu'elles veulent bien s'intéresser à l'unité, la souhaitent sincèrement, et sont même disposées à lui consacrer une partie de leurs forces, voire de leur argent, mais qu'il est exclu d'attendre d'elles un renoncement, un don total, pour que l'unité se refasse. La recherche

[1] Ce qui unit extérieurement un chrétien indonésien à un chrétien scandinave, par exemple, c'est la confession d'une même foi et la participation aux mêmes sacrements; mais ce qui les unit ne les confond pas. C'est dire que la culture, l'expérience spirituelle, le génie racial, purifiés par le baptême, ne sont pas supprimés dans l'Eglise et gardent, à l'ombre du Christ-Seigneur, leur légitimité.

[2] Cf. J.-L. Leuba, *L'institution et l'événement*, p. 83-111.

[3] Cf. Actes 15. 29.

[4] Ce qui permettra peut-être de retrouver, mais dans un contexte qui cessera d'être un piège, la fameuse « théorie des branches ». Il faut donc se défaire de l'idée entièrement fausse qu'unité visible et organique de l'Eglise signifie automatiquement uniformisation et nivellement. Mais alors, si l'unité ne signifie pas uniformité, ne pourrait-on se contenter d'établir entre les différentes confessions une saine émulation et une tolérance réciproque ? Cette solution ne résoudrait pas le scandale de la division qui, pour le Nouveau Testament, ne réside pas dans le fait que l'Eglise, telle qu'elle est à Antioche, n'est pas en tous points semblable à l'Eglise telle qu'elle est à Jérusalem. Là où il y a scandale, c'est quand, dans un même endroit, on veut scinder l'Eglise en « confessions » différentes. C'est pourquoi saint Paul s'est si vivement opposé à saint Pierre au moment où, à Antioche, il prêta la main à une scission de l'Eglise *locale*; c'est pourquoi aussi il est intervenu avec une telle indignation (« Christ est-il divisé ? », 1 Cor. 1. 13) au moment où, à Corinthe, certains voulaient jouer le même jeu diabolique.

[5] Du point de vue évangélique, la protestation anti-papale n'est pas une protestation de principe contre l'idée et la possibilité d'un primat, mais contre la manière dont Rome comprend le primat (Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, dritte Auflage, Zollikon-Zürich 1939, p. 106).

de l'unité, en effet, est tout au plus l'œuvre de leur main gauche; elle ne saurait donc compromettre leur *opus proprium*, leur mission essentielle, qui est l'évangélisation, le ministère prophétique à l'égard du monde, l'intercession, l'adoration, l'exégèse, la morale. Si les confessions étaient tentées de répondre ainsi à la vocation et au devoir de l'unité, qu'elles se rappellent alors que Jésus, à Gethsémané, aurait pu fuir la croix pour poursuivre son ministère de prophète et de thaumaturge. Il ne l'a pas fait, parce que son *opus proprium* était de mourir pour l'unité, « pour rassembler en un seul corps les enfants de Dieu dispersés » (Jn. 11. 52; cf. Eph. 2. 14-16). Qu'elles se rappellent aussi que saint Paul, si riche de projets missionnaires, aurait aussi pu fuir à Milet, à Tyr, à Césarée (cf. Actes 20. 22 à 21. 14 [1]), et ne pas monter à Jérusalem, chargé de la collecte, des « richesses des nations » [2], mais au contraire partir pour Rome, l'Espagne, afin d'y passer aussi en prêchant le Royaume. Il ne l'a pas fait, parce que son *opus proprium* était de renoncer à lui-même pour que demeure l'unité de l'Eglise dont la collecte était le gage. C'est en effet pour l'unité de l'Eglise plutôt que pour l'évangélisation des païens que saint Paul est mort [3]. Or si le Christ et l'apôtre des Gentils ont accepté que leur vie soit interrompue pour fonder et manifester l'unité chrétienne, il devrait être possible d'en demander autant des confessions.

La consolation de savoir que Dieu est plus fort que toutes les morts, et que ce chemin de croix se peuple lentement d'une foule de pèlerins, peut adoucir cette mort, mais elle ne peut pas faire oublier, très concrètement, qu'il va falloir se renier; c'est-à-dire confesser quelqu'un d'autre que soi-même : Jésus-Christ plutôt que le pape, ou saint Basile le Grand, ou Luther, ou Calvin, ou Hooker ou n'importe qui d'autre. Tous ces hommes se retrouveront peut-être, à leur place et dans leur fonction, dans l'Eglise une que le pardon de Dieu relèvera. Mais, si j'ose dire, c'est à Dieu de faire la douane à l'entrée du pays de sa promesse, et nous ne savons pas encore, à coup sûr, ce qui, de chaque confession, sera dédouané.

C'est donc d'abord la colère de Dieu qu'il faut aller rencontrer quand on s'achemine, aujourd'hui, vers l'unité chrétienne. Nous savons cependant — cela doit nous permettre de presser le pas vers ce calvaire qui attend nos Eglises — que les ténèbres du Vendredi-Saint ont été dissipées par la lumière de Pâques [4].

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

[1] On a là, dans la vie de l'apôtre, comme un pendant à la triple annonce de la mort de Jésus lors de sa montée à Jérusalem, ou à la triple prière de Gethsémané.

[2] Cf. Es. 60 et Ap. 21. 26. On a là, dans la vie de l'apôtre, comme un pendant au récit des Rameaux.

[3] Cf. J.-L. LEUBA, *op. cit.*, p. 106 s.

[4] *Adjonction à la note 2 de la p. 61 :* Pourtant, le Conseil œcuménique a bien fait entendre qu'il n'a pas préjugé de la nature de l'Eglise et, par conséquent, qu'il n'a pas d'objection à admettre dans son sein « une Eglise qui se considère en possession de la plénitude de la vérité et comme la seule véritable Eglise sur terre ». (World Council of Churches, *Minutes and Reports of the second Meeting of the Central Committee, Chichester, July 9-15, 1949.* Genève, s. d. (1949), p. 67.)

LE REMARIAGE DES DIVORCÉS DANS L'ÉGLISE NATIONALE VAUDOISE

Le problème important du remariage des divorcés s'impose de plus en plus à l'attention des Eglises. On a vu que récemment les synodes français et genevois l'avaient porté à leur ordre du jour pour y donner, à quelques nuances près, la même solution : l'institution d'une commission *ad hoc* chargée d'examiner avec soin les cas litigieux et de les trancher en dernier ressort. Ailleurs encore, cette grave question est à l'étude et il n'est pas une Eglise qui puisse l'éluder.

Cette simultanéité impressionnante s'explique aisément. La famille est en pleine crise et le nombre croissant des divorces affecte dangereusement les fondements mêmes de nos sociétés occidentales. C'est l'affaire des autorités civiles, mais les Eglises qui ne sauraient se désintéresser du sort des peuples où Dieu les a dressées, doivent participer de cette inquiétude et chercher, elles aussi, les causes du mal et ses remèdes. Il ne leur est point indifférent que l'ordre de Dieu soit violé ou respecté dans un monde qui reste soumis à la seigneurie de Jésus-Christ.

A cette raison s'en ajoutent d'autres qui touchent à la discipline ecclésiastique. Nos Eglises ne sont pas toujours au clair, quant à la doctrine et à la pratique, sur les éléments essentiels qui fondent le mariage et peuvent autoriser le divorce. Et l'on y voit régner le plus souvent des hésitations et des divergences qui confinent au désordre et qui sont en scandale. Ainsi la crise qui affecte présentement le mariage et la famille, crise qui est à la fois extérieure et intérieure à l'Eglise, impose fort opportunément des redressements nécessaires et des mises au point bienvenues.

Le synode vaudois aborde le problème du divorce

La structure multitudiniste de l'Eglise nationale vaudoise devait augmenter encore pour elle l'acuité de ce problème. La très grande majorité des mariages se font en son sein, et elle s'en réjouit. Il est extrêmement rare dans le Pays de Vaud, que les jeunes époux ne viennent pas demander à l'Eglise, pour leur union, la bénédiction divine. C'est là une heureuse tradition qui s'accompagne d'une responsabilité accrue. Car il en résulte que presque tous les divorces ruinent des unions qui pourtant s'étaient accompagnées d'une cérémonie religieuse. La responsabilité première de cette mésentente incombe bien sûr aux époux eux-mêmes, mais on ne saurait nier que l'Eglise qui fut officiellement mêlée à leur mariage, n'en prenne aussi sa part.

En automne 1946, à la demande de la commission de gestion, le synode priait le Conseil synodal de faire étudier divers problèmes de discipline ecclésiastique, dont celui du remariage des époux divorcés. Une commission de neuf membres est nommée qui se met au travail et fait une étude sérieuse, délicate et fort longue. Très vite, certaines divergences apparaissent et M. le

professeur Edmond Grin est chargé de mettre au point un texte qui concilie si possible les avis opposés. On imagine la difficulté de cette tâche et le synode vaudois n'a pas manqué de dire sa reconnaissance à celui qui l'a menée à chef avec une patience et un sérieux dignes de tous éloges. Le rapport rédigé par le professeur Grin emporte l'adhésion presque unanime de la commission. Seul, le pasteur R. Paquier ne pourra s'associer à ses collègues et fera connaître son point de vue dans un rapport de minorité sur lequel nous reviendrons.

La notion chrétienne du mariage

L'état de mariage a été institué par Dieu lui-même, comme un ordre de création. Conformément à cet ordre, l'homme et la femme sont liés l'un à l'autre pour former une seule chair : ils composent ainsi l'être humain en son entier et l'amour qui les lie est ici-bas le reflet de l'amour de Dieu (Gen. 1 et 2).

Mais cette unité du couple a été brisée par le péché qui, faussant les relations de la créature avec son créateur, a détruit par là même l'union intime et indissoluble qui devait lier l'homme et la femme. Dès lors le désordre s'établit. En Israël même, comme dans toute l'antiquité païenne, le mariage est envisagé comme une union dans laquelle l'époux est maître absolu de sa femme. Par une simple lettre de répudiation (Dt. 24. 1), il peut s'en séparer pour une raison futile et la polygamie s'installe même dans le peuple de Dieu.

Le Christ s'élève avec force contre cette violation de l'ordonnance première. Il réaffirme catégoriquement l'ordre de Dieu formulé dans la Genèse et souligne à nouveau le caractère indissoluble du mariage (Mat. 19 et Mc. 10). Dépassant même le domaine des faits, Jésus va jusqu'aux sentiments : « Quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà, dans son cœur, commis adultère avec elle » (Mat. 5. 28). Cette prédication est confirmée par Eph. 5 qui montre que la vocation des époux chrétiens est de rechercher dans l'union du Christ avec son Eglise, le type des liens qui doivent unir les conjoints.

Ainsi le mariage chrétien ne peut être qu'une fidélité de tous les instants, basée sur le don total de deux êtres l'un à l'autre. Dieu le veut indissoluble. Les données scripturaires sont parfaitement claires sur ce point et il semble bien que l'accord se soit fait sans peine sur les conclusions qu'en tire le rapport Grin.

« Sauf pour raison d'inconduite »

Ce rapport dont on ne saurait nier l'importance puisqu'il inspirera, comme on va voir, les décisions dernières du synode vaudois, constate en seconde partie que cette fidélité totale exigée par Dieu est souvent violée par des époux qui, pourtant, se sont unis « devant Dieu et devant son Eglise ». Et c'est le Christ lui-même (Mat. 5. 32 et 19. 9) qui paraît avoir envisagé une clause d'exception permettant de rompre le lien conjugal : l'inconduite d'un des conjoints.

Il vaut la peine de s'arrêter un peu sur ce passage controversé du premier Evangile : « Quiconque répudie sa femme, sauf pour raison d'inconduite, l'expose à devenir adultère, et celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère. » Et d'abord on voudra bien ne pas suivre certains théologiens qui trop commodément écartent la clause d'exception, la jugeant postérieure et inauthentique. Avec la majorité des commentateurs, le professeur Grin s'interdit cette démarche de facilité et conserve le texte en son entier. La restric-

tion rapportée par deux fois dans l'évangile de Matthieu — et tue, il est vrai dans les autres synoptiques — ne le surprend pas outre mesure et ne lui paraît guère contraire à l'enseignement général du Christ sur le mariage.

On a vu que selon les exigences mêmes du Seigneur, le mariage veut une fidélité constante entre les époux et s'accommode mal de l'inconduite de l'un d'eux. N'est-ce pas alors la preuve flagrante que la volonté divine n'inspire plus leur vie commune et que le péché l'emporte ? En fait le lien est rompu et le divorce est déjà consommé. Dans ce cas il ne faut donc point s'étonner que le Christ, constatant cette situation pécheresse, ait introduit dans son discours la restriction que l'on sait.

Mais cette constatation de fait ne saurait légitimer en aucune manière une situation que le Christ déplore et contre laquelle tout son enseignement s'élève avec force : il voit que l'inconduite d'un conjoint brise le lien conjugal et sait qu'alors la répudiation peut être prononcée. Il ne l'admet pas pour autant et l'autorise moins encore. Le Christ admet-il et autorise-t-il le péché ?

L'Eglise aurait donc bien tort de tirer argument de Mat. 5 et 19 pour conseiller le divorce à ceux qu'un conjoint aurait trompés. Comme le Christ, elle pourra tout au plus constater un état de fait qu'elle ne cessera de déplorer et de combattre. A plus forte raison, déniera-t-elle à quiconque le droit d'user de la parole du Seigneur pour légitimer le remariage des divorcés. En effet une étude attentive du texte montre à l'évidence que la clause restrictive ne saurait porter sur le second membre de la phrase : le « sauf pour raison d'inconduite » concerne la seule répudiation et non point le remariage.

Le rôle de l'Eglise et son attitude en face du divorce et du remariage des divorcés

Quant au rôle de l'Eglise au moment du mariage, on semble s'accorder ici sur un point essentiel qui ne manquera pas — nous le pressentons — d'être contesté dans d'autres Eglises que la nôtre. Le synode vaudois vient d'admettre qu'à proprement parler, l'officiant ne donne pas lui-même de bénédiction nuptiale. L'Eglise, pas plus que ses ministres, n'est détentrice de la grâce divine. Dieu qui est seul maître de sa grâce, en use librement. Par la bouche de ses pasteurs, l'Eglise peut seulement, au moment du mariage, demander à Dieu de faire reposer sa bénédiction sur le foyer qui se fonde. On ne manquera pas de souhaiter que cette question, dont l'importance n'échappe à personne, soit reprise en ces colonnes et sérieusement débattue.

Mais celui qui s'en veut tenir aussi fidèlement que possible au débat vaudois — ce que nous essayons de faire ici — ne peut qu'enregistrer le fait et constater les conséquences importantes qu'on en a tirées. L'Eglise qui n'a point pouvoir de donner ou refuser la bénédiction de Dieu, ne saura donc juger si tel mariage est un mariage chrétien ou s'il a cessé de l'être. Et si l'on admet que seule cette bénédiction divine consacre valablement le mariage, on comprendra que l'Eglise et ses pasteurs doivent observer à l'endroit de toute union conjugale, une attitude très prudente.

Qui sait si, malgré l'infidélité d'un des conjoints et peut-être son adultère flagrant, Dieu n'accorde point encore sa bénédiction et sa grâce, grandes réparatrices des brèches ? Dans ce cas, le pasteur fera bien d'agir avec circonspection. Il n'est point mêlé au conseil de Dieu. Il n'a pas le droit de déclarer nulle et non avenue l'union conjugale des deux époux momentanément divisés.

Il sait seulement qu'elle est grandement menacée par le péché. Il ne pourra dire qu'elle est définitivement détruite. Et voilà une seconde raison pour inviter encore l'Eglise à ne jamais pousser à la séparation. Son rôle est bien plutôt de sauvegarder cette union à tout prix, d'intercéder pour les époux divisés et, si possible, de les réconcilier.

Mais d'autre part qui sait si, malgré la cérémonie religieuse qui a accompagné tel mariage inconsidéré, la bénédiction divine a été vraiment accordée à ces deux époux qui ne l'ont peut-être pas implorée avec sincérité de cœur et qui se sont seulement pliés aux convenances ? Va-t-on lier la grâce de Dieu à tous les mariages, pour ce seul fait qu'ils sont célébrés dans une église ? Le Seigneur veut bien, en pleine liberté et pour notre salut, se lier lui-même aux sacrements du baptême et de la sainte Cène. Mais justement le mariage n'est pas un sacrement nonobstant ce que certaines liturgies réformées pourraient en faire accroire.

Si le mariage n'est pas un sacrement, la grâce de Dieu n'y est point liée. Et il se peut donc que tels époux qui se sont indignement présentés à l'église, ne soient pas vraiment mariés selon le Seigneur. Car on ne va pas faire dépendre la dignité des époux et la légitimité chrétienne de leur mariage, du seul fait qu'ils sont unis devant la loi. Et si plus tard la mésentente s'installe à leur foyer au point qu'un divorce soit prononcé, que faut-il en penser sinon que cette séparation est une conséquence toute normale de leur impiété ? Et aussi de l'aveuglement d'une Eglise qui, faute de discernement, s'est livrée à un exercice que Dieu n'a point approuvé ni sanctionné.

Qu'alors un de ces divorcés-là en vienne, après un temps, à contracter un remariage qui soit vraiment un mariage, l'Eglise pourra-t-elle lui refuser assistance et lui interdire l'accès à une cérémonie dont il va juger, cette fois, le bénéfice indispensable ? Ou va-t-elle l'obliger, pour preuve de la sincérité de son repentir, à retourner à un conjoint à qui Dieu ne l'avait pas uni, et qui ne lui était point destiné ?

Ces raisons, et d'autres encore touchant les époux malheureux ou victimes, ont mené l'Eglise nationale vaudoise à des décisions de prudence, qu'on voudra bien trouver en fin de la présente communication.

Les objecteurs

D'emblée et sitôt après la parution du rapport Grin, une certaine opposition venant de milieux pastoraux aux tendances théologiques assez marquées, s'est fait jour dans l'Eglise nationale vaudoise. Pour la connaître, on voudra bien avoir recours aux nombreux articles parus et ne point se contenter du bref résumé qui va suivre. En effet les objections sont d'importance et méritent une étude attentive.

Quant à la nature du mariage chrétien et à la licéité du divorce, chacun est à peu près d'accord et l'unanimité fut relativement aisée. Mais de graves dissensions se sont manifestées sur la légitimité d'un remariage de divorcés en tant que sanctionné par l'Eglise au même titre qu'un premier mariage.

Dans son rapport de minorité déjà signalé plus haut, le pasteur Paquier reprend le maître-argument de la doctrine officielle : l'Eglise qui n'est pas détentrice de la grâce de Dieu, se gardera de la lier à tous ses actes, cérémonies ou décisions touchant le mariage. Il n'est pas sûr qu'en prenant ses responsabilités, l'Eglise porte nécessairement atteinte aux droits de Dieu. On pousserait ainsi la distinction en soi légitime entre l'Eglise et le Seigneur de l'Eglise,

jusqu'à un point excessif où cette distinction devient antinomie. Quand elle juge ou décide, l'Eglise ne le fait pas forcément à la place de Dieu ni contre Lui. Ses décisions et jugements ne sont-ils pas plutôt des témoignages rendus à la vérité de Dieu ? Et le pasteur Paquier trouve dans l'attitude de Paul, la confirmation de son point de vue : l'apôtre affirme que le Seigneur est seul juge (1 Cor. 4. 5) mais en même temps il marque profondément la vie des Eglises de ses décisions et de son autorité (1 Cor. 4. 15, 21 et 5. 1-5). Et comment ne pas se rappeler en cet endroit les paroles du Christ à Pierre (Mat. 16. 19) que le rapport ne cite pas mais que chacun voudra verser au débat ?

Quant à la question proprement dite du remariage des divorcés, le pasteur Paquier voit dans les paroles de Paul (1 Cor. 7) des interdits que l'Eglise ne saurait éluder. On lui a cependant fait remarquer que les v. 12 à 16 indiquent que l'apôtre se refuse à adopter l'attitude stricte et légaliste qui semble être le fait de plusieurs objecteurs. Paul ne dit pas au conjoint croyant uni à un conjoint incroyant : « Vous êtes mariés; restez-le quoi qu'il puisse vous en coûter. » Il déclare au contraire que si le conjoint incroyant veut le divorce, le croyant ne doit pas s'y opposer et se trouve libre de se remarier.

Le pasteur Paquier s'en prend enfin, et avec de bonnes raisons, à l'ambiguïté de nos formulaires liturgiques pour les bénédictions nuptiales. Il y a là une source de graves confusions que nous avons déjà signalée. L'Eglise réformée, à juste titre, ne reconnaît pas au mariage le caractère d'un sacrement, mais souvent ses liturgies donnent l'impression que la bénédiction nuptiale est un acte sacramentel. Il suffit pour s'en convaincre, de se reporter aux formulaires en usage dans nos Eglises. Ce caractère vient surtout de la solennité que revêtent les promesses des époux.

Il faut retenir ce point et lui consacrer quelques réflexions. Car nous croyons savoir que si cette importante question était tranchée dans le sens du rapport Paquier, l'opposition majeure des trente-sept pasteurs objecteurs serait près de tomber, qui se refusent à enregistrer une nouvelle fois dans l'Eglise et devant Dieu, des promesses solennelles que le divorcé n'a pas su tenir.

Or le pasteur Paquier ne croit pas que l'Eglise soit scripturairement obligée de demander une promesse, qui fait à certains égards double emploi avec celle que requiert l'état civil. Il s'en réfère aux deux plus anciens témoignages patristiques (Ignace et Tertullien) et constate qu'ils ne font aucune allusion à une promesse des époux. Et pour ne point la déformer, il faut ici citer textuellement la question du rapporteur :

« L'Eglise qui demande devant Dieu une promesse formelle de fidélité, jusqu'à ce que la mort sépare les époux, peut-elle sans se contredire et se déjuger, enregistrer de nouveau la même promesse, et en demander publiquement la ratification et la bénédiction par le Seigneur, pour un homme ou une femme qui a déjà fait cette promesse devant Dieu et l'Eglise, à l'égard d'un premier conjoint encore en vie ? De deux choses l'une : ou les promesses du mariage seront maintenues telles quelles dans la liturgie de notre Eglise, avec leur caractère quasi- ou pseudo-sacramentel; alors l'Eglise doit s'abstenir de remarier les divorcés, sous peine de tomber dans le ridicule et le sacrilège. Ou bien ces promesses doivent tomber, ou revêtir une forme sensiblement différente, en raison des impasses où nous acculent le péché humain et un divorce toujours possible. »

C'est à peu près dans les mêmes termes que les trente-sept pasteurs déjà nommés posent le dilemme. Tant que cette importante question liturgique ne sera pas tranchée, ils se refusent catégoriquement à implorer la bénédiction

divine sur tout remariage de divorcés. A l'appui de leur point de vue, ils invoquent d'ailleurs d'autres raisons encore qu'on voudra bien lire dans leur manifeste et qui furent souvent avancées lors des débats synodaux.

Les décisions synodales

La question du remariage des divorcés a paru si importante, et comporte de tels problèmes exégétiques, théologiques et ecclésiologiques, que le synode de l'Eglise nationale vaudoise y a consacré deux débats qui marqueront dans son histoire. La controverse fut souvent vive mais les interlocuteurs ne se sont jamais départis de la dignité et du respect qu'imposaient les circonstances et le sujet. Au terme de ces débats sérieux et fort animés, le synode vaudois a pris certaines décisions dont nous allons essayer, pour conclure, de donner l'essentiel.

L'Eglise et ses pasteurs rappelleront en toute occasion et avec tout le sérieux qu'imposent les graves circonstances sociales, les exigences de Dieu concernant le mariage et son indissolubilité de principe. Ils prodigueront leurs avertissements réitérés à tout le peuple et singulièrement à la jeunesse.

Les pasteurs redoubleront d'attention chaque fois que des fiancés se présenteront devant eux pour solliciter une cérémonie religieuse à l'occasion de leur mariage. On exigera que des délais importants soient observés, qui permettent des entretiens où toutes situations seront soigneusement étudiées et où l'on rappellera aux futurs époux la responsabilité qu'ils prennent devant Dieu.

L'Eglise se gardera, n'étant point détentrice de la grâce de Dieu, de conseiller le divorce à des époux que cette grâce peut encore réconcilier. Dans le cas d'une grave mésentente ou de l'inconduite flagrante d'un des conjoints, les pasteurs se borneront à constater avec douleur les méfaits du péché, puis les combattront de toutes leurs forces par la prière et la prédication. Ces constatations de fait ne pourront les conduire à légitimer le divorce.

Sans exclure absolument le remariage des divorcés, l'Eglise s'imposera dans ce cas un examen encore plus attentif des situations, pour s'assurer du repentir sincère et du bon vouloir des candidats au remariage. Si pour des raisons valables et dûment partagées avec son doyen ou quelque autre collègue, un pasteur est conduit à refuser le remariage, on respectera ce refus et l'on veillera par ailleurs que d'autres ministres, en acceptant à la légère ce que leur collègue avait refusé, n'attentent par trop à la discipline ecclésiastique.

L'Eglise confiera à sa commission liturgique le soin de revoir les formulaires de bénédiction nuptiale et singulièrement d'élaborer une liturgie spéciale pour le remariage d'époux divorcés.

ALBERT GIRARDET

Le même problème a retenu l'attention du Synode de l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud, réuni à Montreux en mai dernier. Les décisions suivantes ont été prises. Nous les reproduisons avec l'aimable autorisation de la rédaction du Lien, *organe de cette Eglise, où elles ont paru récemment (numéro du 24 mai 1950, p. 3)* (Réd.)

Le Synode adopte les principes suivants relatifs au mariage dans l'Eglise :

A. L'entrée dans l'union conjugale, dont la société civile prend acte et qu'elle sanctionne pour sa part au cours de la cérémonie à l'état civil, doit

jusqu'à un point excessif où cette distinction devient antinomie. Quand elle juge ou décide, l'Eglise ne le fait pas forcément à la place de Dieu ni contre Lui. Ses décisions et jugements ne sont-ils pas plutôt des témoignages rendus à la vérité de Dieu ? Et le pasteur Paquier trouve dans l'attitude de Paul, la confirmation de son point de vue : l'apôtre affirme que le Seigneur est seul juge (1 Cor. 4. 5) mais en même temps il marque profondément la vie des Eglises de ses décisions et de son autorité (1 Cor. 4. 15, 21 et 5. 1-5). Et comment ne pas se rappeler en cet endroit les paroles du Christ à Pierre (Mat. 16. 19) que le rapport ne cite pas mais que chacun voudra verser au débat ?

Quant à la question proprement dite du remariage des divorcés, le pasteur Paquier voit dans les paroles de Paul (1 Cor. 7) des interdits que l'Eglise ne saurait éluder. On lui a cependant fait remarquer que les v. 12 à 16 indiquent que l'apôtre se refuse à adopter l'attitude stricte et légaliste qui semble être le fait de plusieurs objecteurs. Paul ne dit pas au conjoint croyant uni à un conjoint incroyant : « Vous êtes mariés; restez-le quoi qu'il puisse vous en coûter. » Il déclare au contraire que si le conjoint incroyant veut le divorce, le croyant ne doit pas s'y opposer et se trouve libre de se remarier.

Le pasteur Paquier s'en prend enfin, et avec de bonnes raisons, à l'ambiguïté de nos formulaires liturgiques pour les bénédictions nuptiales. Il y a là une source de graves confusions que nous avons déjà signalée. L'Eglise réformée, à juste titre, ne reconnaît pas au mariage le caractère d'un sacrement, mais souvent ses liturgies donnent l'impression que la bénédiction nuptiale est un acte sacramentel. Il suffit pour s'en convaincre, de se reporter aux formulaires en usage dans nos Eglises. Ce caractère vient surtout de la solennité que revêtent les promesses des époux.

Il faut retenir ce point et lui consacrer quelques réflexions. Car nous croyons savoir que si cette importante question était tranchée dans le sens du rapport Paquier, l'opposition majeure des trente-sept pasteurs objecteurs serait près de tomber, qui se refusent à enregistrer une nouvelle fois dans l'Eglise et devant Dieu, des promesses solennelles que le divorcé n'a pas su tenir.

Or le pasteur Paquier ne croit pas que l'Eglise soit scripturairement obligée de demander une promesse, qui fait à certains égards double emploi avec celle que requiert l'état civil. Il s'en réfère aux deux plus anciens témoignages patristiques (Ignace et Tertullien) et constate qu'ils ne font aucune allusion à une promesse des époux. Et pour ne point la déformer, il faut ici citer textuellement la question du rapporteur :

« L'Eglise qui demande devant Dieu une promesse formelle de fidélité, jusqu'à ce que la mort sépare les époux, peut-elle sans se contredire et se déjuger, enregistrer de nouveau la même promesse, et en demander publiquement la ratification et la bénédiction par le Seigneur, pour un homme ou une femme qui a déjà fait cette promesse devant Dieu et l'Eglise, à l'égard d'un premier conjoint encore en vie ? De deux choses l'une : ou les promesses du mariage seront maintenues telles quelles dans la liturgie de notre Eglise, avec leur caractère quasi- ou pseudo-sacramentel; alors l'Eglise doit s'abstenir de remarier les divorcés, sous peine de tomber dans le ridicule et le sacrilège. Ou bien ces promesses doivent tomber, ou revêtir une forme sensiblement différente, en raison des impasses où nous acculent le péché humain et un divorce toujours possible. »

C'est à peu près dans les mêmes termes que les trente-sept pasteurs déjà nommés posent le dilemme. Tant que cette importante question liturgique ne sera pas tranchée, ils se refusent catégoriquement à implorer la bénédiction

divine sur tout remariage de divorcés. A l'appui de leur point de vue, ils invoquent d'ailleurs d'autres raisons encore qu'on voudra bien lire dans leur manifeste et qui furent souvent avancées lors des débats synodaux.

Les décisions synodales

La question du remariage des divorcés a paru si importante, et comporte de tels problèmes exégétiques, théologiques et ecclésiologiques, que le synode de l'Eglise nationale vaudoise y a consacré deux débats qui marqueront dans son histoire. La controverse fut souvent vive mais les interlocuteurs ne se sont jamais départis de la dignité et du respect qu'imposaient les circonstances et le sujet. Au terme de ces débats sérieux et fort animés, le synode vaudois a pris certaines décisions dont nous allons essayer, pour conclure, de donner l'essentiel.

L'Eglise et ses pasteurs rappelleront en toute occasion et avec tout le sérieux qu'imposent les graves circonstances sociales, les exigences de Dieu concernant le mariage et son indissolubilité de principe. Ils prodigueront leurs avertissements réitérés à tout le peuple et singulièrement à la jeunesse.

Les pasteurs redoubleront d'attention chaque fois que des fiancés se présenteront devant eux pour solliciter une cérémonie religieuse à l'occasion de leur mariage. On exigera que des délais importants soient observés, qui permettent des entretiens où toutes situations seront soigneusement étudiées et où l'on rappellera aux futurs époux la responsabilité qu'ils prennent devant Dieu.

L'Eglise se gardera, n'étant point détentrice de la grâce de Dieu, de conseiller le divorce à des époux que cette grâce peut encore réconcilier. Dans le cas d'une grave mésentente ou de l'inconduite flagrante d'un des conjoints, les pasteurs se borneront à constater avec douleur les méfaits du péché, puis les combattront de toutes leurs forces par la prière et la prédication. Ces constatations de fait ne pourront les conduire à légitimer le divorce.

Sans exclure absolument le remariage des divorcés, l'Eglise s'imposera dans ce cas un examen encore plus attentif des situations, pour s'assurer du repentir sincère et du bon vouloir des candidats au remariage. Si pour des raisons valables et dûment partagées avec son doyen ou quelque autre collègue, un pasteur est conduit à refuser le remariage, on respectera ce refus et l'on veillera par ailleurs que d'autres ministres, en acceptant à la légère ce que leur collègue avait refusé, n'attentent par trop à la discipline ecclésiastique.

L'Eglise confiera à sa commission liturgique le soin de revoir les formulaires de bénédiction nuptiale et singulièrement d'élaborer une liturgie spéciale pour le remariage d'époux divorcés.

ALBERT GIRARDET

Le même problème a retenu l'attention du Synode de l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud, réuni à Montreux en mai dernier. Les décisions suivantes ont été prises. Nous les reproduisons avec l'aimable autorisation de la rédaction du Lien, *organe de cette Eglise, où elles ont paru récemment (numéro du 24 mai 1950, p. 3)* (Réd.)

Le Synode adopte les principes suivants relatifs au mariage dans l'Eglise :

A. L'entrée dans l'union conjugale, dont la société civile prend acte et qu'elle sanctionne pour sa part au cours de la cérémonie à l'état civil, doit

être aussi l'occasion, pour les chrétiens, d'une intervention de l'Eglise. La célébration religieuse et ecclésiastique du mariage revêt une signification qui lui est propre, ce qui signifie pour l'Eglise le droit et le devoir d'établir des règles pour cette célébration.

B. L'Eglise évangélique libre du canton de Vaud doit être dotée d'un nouveau « Règlement pour la célébration du mariage dans l'Eglise ». Ce règlement sera fondé sur les principes admis au cours de cette session du Synode.

La Commission synodale est chargée d'élaborer un projet qui entrera en vigueur lorsque le Synode l'aura approuvé.

C. Dans les cas douteux, le pasteur n'a pas la compétence de trancher à lui tout seul si un mariage peut être ou non célébré dans l'Eglise.

D. Une Commission centrale sera instituée à qui appartiendra la décision dans les cas où le pasteur de l'Eglise locale éprouvera des hésitations et, en particulier, dans tous les cas de remariage des divorcés.

E. Préoccupé avant tout de l'honneur de Dieu, le Synode appuiera toute campagne préventive contre la plaie du divorce et proclame que, dans l'ordre voulu de Dieu, l'union conjugale est indissoluble. Il n'entend pas toutefois refuser indistinctement la cérémonie ecclésiastique à tout divorcé qui se remarie, réservant l'examen de chaque cas particulier.

F. Le Synode demande que la liturgie du mariage dans l'Eglise soit revalorisée et pour cela revisée. Les textes revisés seront soumis à son approbation.

1. L'usage des formules que la liturgie revisée aura arrêtées pour les engagements chrétiens des époux, avec leur préambule et leur conclusion, sera obligatoire.

2. Toutefois, il y aura deux formules à choix : l'une comportant la terminologie paulinienne sur la « soumission » de la femme à son mari; l'autre en faisant abstraction[1].

3. Le Synode désire que la liturgie du mariage comporte des textes divers marquant le rôle de la grâce sur laquelle est construite toute union conjugale.

[1] Selon le commentaire de ces décisions (*Le Lien*, p. 2), il ne s'agit « que d'une question de terminologie : un développement sur la signification d'une soumission, légitime, « dans le Seigneur », ne pouvant être incorporé au texte des promesses elles-mêmes ». (Réd.)

OÙ EN EST LA QUESTION DES PARABOLES ÉVANGÉLIQUES ?[1]

DE JÜLICHER (1888) A JEREMIAS (1947)

Les recherches critiques de ces soixante dernières années, en ce qui concerne les paraboles évangéliques, sont jalonnées par cinq études d'ensemble que nous allons brièvement décrire. Après quoi, nous reviendrons sur quelques points essentiels, en manière de conclusion personnelle.

La discussion s'ouvre (ou plutôt rebondit) en 1888 avec la parution du premier volume de l'étude aujourd'hui encore inégalée d'Adolf Jülicher[2]. Dans un style clair et passionné, un vrai style de découverte, le professeur de Marbourg y défendait une triple thèse : premièrement, Jésus a prononcé des *paraboles*, et non point des allégories (nous reviendrons sur ce point tout à l'heure). Deuxièmement, les évangélistes n'ont pas su ou pas voulu rester fidèles à l'enseignement de Jésus; les allégories ou les paraboles allégorisantes que nous avons sous les yeux sont des constructions maladroites et hybrides, indignes du pur génie du Maître et imputables à la première génération chrétienne. Troisièmement, dans sa forme première, la parabole de Jésus enseignait des vérités religieuses et morales générales; le pédagogue incomparable des paraboles prenait place dans la galerie des quelques rares génies qui ont su parler au peuple.

Le grand mérite de Jülicher, à notre sens, est d'avoir distingué et défini *en principe* ces deux genres littéraires trop souvent confondus : la parabole et l'allégorie. La parabole est une comparaison ou récit comparatif dans lequel les termes employés gardent leur sens propre et habituel; l'enseignement parabolique consiste à faire passer *un* des caractères de la chose ou de la personne considérée sur le sujet religieux ou moral. Si je dis que le Royaume de Dieu est *semblable* à une semence jetée en terre (Marc 4. 26-29) ou à un grain de moutarde (Marc 4. 30-32) j'établis une simple comparaison entre une semence, un grain de moutarde et le Royaume; la tâche de l'exégèse sera de décider sur quel caractère particulier de la semence ou de ce grain de moutarde porte la comparaison. Et si, à l'aide de cette comparaison, je compose un bref récit, comme dans Marc 4 : « Il en est du Royaume de Dieu comme d'un homme qui jette la semence en terre... », je transforme cette simple comparaison en récit parabolique ou parabole. Pour comprendre la parabole, il faut donc avoir les yeux fixés sur le caractère principal du premier terme de la comparaison : de *ce* voleur précis il nous est dit qu'il va venir (on peut en être sûr), de *cette* semence considérée, le texte souligne qu'elle croît « automatiquement ». Ne pensons donc pas à n'importe quelle semence, ou à la semence idéale, ou aux caractères essentiels de toutes les semences, mais uniquement

[1] Exposé présenté à la séance d'ouverture des cours de la Faculté de théologie de l'Eglise libre vaudoise, le 19 octobre 1949.

[2] A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, I, 1888, II, 1899.

à ce caractère de croissance automatique relevé par le texte biblique, pour l'appliquer ensuite au Royaume. On appelle « pointe » de la parabole ou « terme de comparaison » le point précis du récit envisagé qui doit seul être transporté dans l'enseignement religieux ou moral.

Sur cette base, Jülicher classait les paraboles évangéliques en trois catégories : les *paraboles simples* (*Gleichnisse*), dans lesquelles le premier terme de la comparaison est choisi dans des faits et des choses courants de la vie quotidienne (les feuilles du figuier, Matth. 24. 32 par.; le serviteur revenant des champs, Luc 17. 1-10; les enfants sur la place publique, Matth. 11. 16-19; l'aveugle conducteur d'aveugles, Matth. 15. 14; etc.); puis, les *histoires paraboliques* (*Parabeln*), où le premier terme de la comparaison est une histoire inventée, un cas unique, parfois (mais pas toujours) invraisemblable (la maison sur le roc, Matth. 7. 24-27; l'ami importun, Luc 11. 5-8; la veuve et le juge inique, Luc 18. 1-8; le serviteur impitoyable, Matth. 18. 1-25, etc.); enfin, quatre *narrations paraboliques exemplaires* qui nous transportent directement, par le sujet même de l'histoire racontée, dans des cas concrets de vie religieuse ou morale (le bon samaritain, Luc 10; le pharisien et le péager, Luc 18; le riche insensé, Luc 12; l'homme riche et Lazare, Luc 16); on remarque que ces quatre dernières paraboles appartiennent à Luc seul. Cette excellente classification de Jülicher a fait ses preuves [1].

Si la parabole n'est que le développement narratif d'une comparaison simple, l'allégorie est le développement ou la juxtaposition narrative de plusieurs *métaphores*. Dans la métaphore, la comparaison se détache du sens réel de la chose ou du fait envisagé et porte sur un sens figuré des termes employés. Si je dis, cet homme se bat *comme* un lion, je fais une comparaison; si je décris une bataille particulière de lions en insistant sur un caractère précis de cette bataille et que j'ajoute : « il en sera de même dans la bataille d'hommes qui va commencer », je prononce une parabole. Mais si je décris longuement une bataille de lions, en m'étendant sur ces diverses phases et ses divers caractères, en laissant entendre que je ne parle pas d'une réelle bataille de lions mais que je décris *à mots couverts* les diverses péripéties de la bataille d'hommes qui va commencer, j'use d'une suite savamment construite de métaphores, j'utilise le procédé littéraire de l'allégorie [2].

[1] Elle a été améliorée par RUDOLF BULTMANN qui distingue, dans le premier groupe, les simples comparaisons (le sel, la lampe, la pièce sur le vieux vêtement) des récits paraboliques proprement dits; cf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2e éd., 1931, pp. 179-222. En effet, la comparaison ne devient une parabole que lorsqu'elle s'insère dans un récit, si bref soit-il.

[2] Pour faire comprendre à quel degré de génie et d'arbitraire peut atteindre l'interprétation allégorique, il n'est que de citer saint Augustin sur le bon samaritain. Je résume, bien à contre cœur : l'homme qui descend de Jérusalem à Jéricho, c'est Adam; Jérusalem, c'est la cité céleste d'où Adam est déchu; Jéricho, c'est la lune, c'est-à-dire notre mortalité, parce qu'elle naît, croît, décroît et meurt; les brigands, c'est le Diable et ses démons qui dépouillent Adam de son immortalité; le prêtre et le lévite sont les ministres de l'Ancien Testament impuissants à lui apporter le salut; le bon samaritain, c'est le Seigneur; bander les blessures, c'est contenir le péché; l'huile, c'est le réconfort de l'espérance; l'âne c'est la chair dans laquelle Jésus a daigné venir à nous; être placé sur cet âne, c'est la foi en l'incarnation; l'auberge, c'est l'Eglise où les voyageurs sont restaurés; le lendemain, c'est après la résurrection du Seigneur; les deux deniers, ce sont les deux commandements d'amour, ou la promesse de cette vie et de la vie future; l'aubergiste, c'est l'apôtre Paul; la promesse du remboursement, c'est l'exhortation au célibat ou le fait que Paul travaillait de ses propres mains pour ne pas être à charge à l'Eglise.

Or, le Nouveau Testament contient incontestablement quatre allégories, interprétées comme telles dans le texte (le semeur, le filet, l'ivraie et les méchants vignerons). De plus, selon Jülicher, dans la plupart des paraboles évangéliques se sont glissés des éléments allégoriques que la critique se doit d'expulser pour faire apparaître le pur et simple joyau forgé par Jésus. Ainsi « traitées », les paraboles évangéliques reçoivent toutes un sens d'une impressionnante simplicité : celle des enfants sur la place publique ne décrit, d'une façon tout à fait générale, que le manque de maturité spirituelle des Juifs; celle du voleur qu'on attend n'était qu'une exhortation à la vigilance, sans allusion au Fils de l'homme; celle du fils prodigue (Luc 15) ne décrit que l'amour miséricordieux de Dieu, sans allusion polémique contre les pharisiens ni présupposition sur le rôle de la personne du Christ dans cette œuvre de réconciliation; celle des méchants vignerons, complètement transformée par l'Eglise ne devait primitivement contenir aucune allusion à la croix, ni à la participation des nations au Royaume; celle des talents exhortait à la fidélité en toutes choses, sans allusion au jugement dernier, ni au retour de Jésus-Christ, ni à l'infidélité des Juifs ou des scribes, ni au rôle de Jésus-Christ dans la répartition des talents confiés ou dans le jugement final, ni à l'évangile ou à la foi comme talents confiés, etc.

Les conclusions de Jülicher eurent un immense retentissement. Reprises et vulgarisées en Allemagne par Weinel [1], en France par Loisy [2], elles paraissaient restituer enfin à la partie la plus populaire de l'Evangile son visage de simplicité et de sérénité. Sur un autre front de la critique biblique, elles réfutaient les hypothèses de l'école radicale hollandaise (Loman) et des mythologues (Drews) qui niaient absolument l'authenticité des paraboles.

Des objections, cependant, ne tardèrent pas à se présenter. Elles vinrent de milieux scientifiques fort divers mais insistaient toutes sur les mêmes faiblesses de l'hypothèse de Jülicher. Nous ne citerons que les plus importantes. En Allemagne, d'abord, paraissait en 1912 un petit volume d'un spécialiste de la littérature rabbinique; Paul Fiebig [3] y démontrait contre Jülicher que, premièrement, Jésus peut fort bien avoir prononcé des paraboles contenant des éléments allégoriques, ce genre composé de paraboles allégorisantes étant courant dans l'enseignement rabbinique contemporain; que deuxièmement, les inconséquences et les obscurités littéraires des paraboles évangéliques rappellent tout à fait les imperfections des paraboles rabbiniques et s'expliquent par les imprécisions de la transmission orale, sans qu'on doive faire appel à une élaboration littéraire consciente et écrite; troisièmement, qu'il est vrai que les paraboles de Jésus veulent généralement affirmer une seule chose et ne sauraient être interprétées dans chacun de leurs éléments, mais que Jésus n'en a pas moins fait un large usage de métaphores courantes chez les rabbins, métaphores qui doivent être comprises comme telles et non comme de simples ornements narratifs sans signification. Pour Jülicher, l'originalité des paraboles de Jésus, par rapport à celles des rabbins, résidait surtout dans la

[1] H. Weinel, *Die Gleichnisse Jesu*, 1903, 5e éd., 1929. L'étude de Weinel se présente surtout comme une initiation à la critique littéraire des Evangiles, dirigée contre la négation de l'historicité de Jésus.

[2] Dans son cours de Sorbonne de 1905 puis dans *Les Evangiles synoptiques*, I, 1907.

[3] Paul Fiebig : *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, 1912.

limpidité et la simplicité de leur forme. Fiebig me paraît avoir démontré, textes en main [1] que Jésus a repris assez exactement la forme et la méthode rabbiniques et que son originalité se trouve plutôt dans le contenu de ses paraboles. Ce contenu ou message des paraboles évangéliques est original en ceci d'abord, qu'il développe un enseignement nettement messianique et eschatologique [2]; en ceci ensuite, que la parabole de Jésus n'est jamais mise au service de l'interprétation de l'Ancien Testament, ce qui est presque toujours le cas chez les rabbins; en ceci enfin, que la parabole illustre surtout les grands thèmes de la souveraineté et de la miséricorde divines tandis que chez les rabbins elle s'insère dans la casuistique religieuse et morale.

Comme on le voit, Fiebig n'apportait qu'une correction, mais une correction d'importance à la thèse de Jülicher : s'il est vrai que les paraboles de Jésus n'ont qu'une « pointe », les nombreuses métaphores qu'elles emploient, courantes au temps de Jésus (Roi ou Maître de la maison pour Dieu, esclaves ou serviteurs pour les hommes ou les membres du peuple de Dieu, vigne pour Israël, vignerons pour les chefs du peuple, festin pour Royaume de Dieu, etc.) doivent être traduites par l'interprète. Seulement, et c'est là que gît toute la difficulté, ces métaphores doivent toujours rester au service de l'idée principale de la parabole, de la « pointe », et ne jamais constituer un thème indépendant d'exégèse ou de réflexion théologique.

En cette même année 1912 paraissait à Paris une étude beaucoup plus complète que celle de Fiebig, écrite également par un bon connaisseur de la littérature rabbinique et développant contre Jülicher les arguments de l'Ecole biblique de Jérusalem dirigée par le P. Lagrange [3]. Sans se livrer à une exégèse de détail, le P. Denis Buzy, des prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, répondait surtout aux questions de principe soulevées par le premier volume de l'étude de Jülicher. Distinguant d'abord la parabole évangélique de la fable classique, Buzy n'eut pas de peine à démontrer que Jésus n'obéissait pas aux lois littéraires de clarté et de cohérence intérieure qui caractérisaient la fable d'Esope ou la parabole aristotélicienne. Tant par le fond que par la forme, les paraboles évangéliques nous transportent dans un genre littéraire et un mode de pensée absolument étrangers à nos habitudes pédagogiques ou poétiques. Quant à leur contenu, tandis que la fable grecque développe « une morale de bon sens naturel, celle de la parabole évangélique est nettement et constamment surnaturelle, en rapport avec le Royaume de Dieu, manifesté par Jésus » [4]. Ce que Buzy conteste surtout, avec raison pensons-nous, c'est que l'allégorie soit toujours difficile à comprendre, obscure, réservée à des lettrés. Les allégories bibliques nous sont *actuellement* souvent impénétrables, mais cela ne veut pas dire qu'elles l'étaient toujours pour leurs premiers auditeurs dont la méditation était familiarisée avec certaines métaphores d'un usage souvent séculaire chez les Juifs. D'autre part, comme Fiebig, Buzy pense que Jésus a parfaitement pu prononcer des paraboles-allégories d'un genre mixte; en tout cas, les rabbins en prononçaient vers le même temps. Fort d'une longue enquête sur la parabole dans l'Ancien Testament et la littérature rabbinique,

[1] Cf. aussi du même auteur : *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, 1904; *Rabbinische Gleichnisse* (dans le texte original), 1929.

[2] On ne trouve, chez les rabbins, pas une seule parabole du Royaume.

[3] P. D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, 1912.

[4] Buzy, *op. cit.*, p. 19.

Buzy a surtout montré que ce procédé d'enseignement n'était pas si précis que le pensait Jülicher et qu'il a connu, au cours des siècles, des variations très profondes. Oracle, satire, proverbe, discours sapiential ou récit énigmatique, la parabole (ou *maschal*) était un genre très « ouvert » au temps de Jésus, laissant une grande liberté d'usage à qui voulait s'en servir. Le *maschal* rabbinique peut être simple ou complexe, clair ou obscur selon le but que le pédagogue lui assigne et Jésus en a sans doute usé dans des circonstances et des intentions variées. C'est cette dernière question, on le sent, qui a surtout retenu le P. Buzy : Pourquoi Jésus a-t-il usé si largement de la parabole ? Quel est au juste le *but* des paraboles évangéliques ? Jülicher, on l'a vu, professait que Jésus n'avait pu avoir qu'une seule intention : rendre, par la parabole, son enseignement plus limpide, plus directement assimilable aux simples. C'est pourquoi cet auteur rejetait comme postérieures les déclarations prêtées à Jésus par les Evangiles sur le but des paraboles : « A vous, le mystère de Dieu a été révélé; mais à ceux du dehors, tout leur est présenté sous forme de paraboles, afin qu'en voyant, ils regardent et n'aperçoivent pas, et qu'en entendant, ils entendent et ne comprennent pas... de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il leur soit pardonné » (Marc 4. 10-12; cf. Matth. 13. 10-17; Luc 8. 9-10). Le P. Buzy tient à l'authenticité de cette parole comme à sa traduction traditionnelle, mais il pense, premièrement, qu'elle a été mal placée par l'évangéliste, les v. 10 à 20 formant une sorte d'enclave ne se rapportant pas directement à la parabole du semeur; deuxièmement, que dans l'original hébreu de la citation d'Esaïe, le terme « afin que » (ἵνα) signifie tout aussi bien « de sorte que » (ὥστε), la pensée sémitique confondant souvent l'intention et le résultat de l'action de Dieu; troisièmement, que cette parole de Jésus, qui demeure sévère, s'adresse aux foules à un moment particulier de son ministère, moment où celles-ci, après les premiers enthousiasmes, sont placées devant le sérieux de l'appel de Dieu et doivent se décider à réfléchir et à « croire » vraiment le mystère entier de sa personne. Cette sévérité de Jésus, pour le P. Buzy, n'est d'ailleurs qu'un aspect de son amour et doit amener l'homme à la confusion de la repentance et au salut.

L'étude du P. Buzy, comme celle de Fiebig, apporte d'importantes rectifications à la thèse de Jülicher, mais elle ne renouvelle pas vraiment la question, dominée qu'elle est constamment par une intention conservatrice de défense. Buzy n'a pas proposé une nouvelle interprétation des paraboles; il en a défendu, et en principe seulement, l'authenticité.

Il n'en est pas de même de l'ouvrage du professeur Dodd, de l'Université de Cambridge [1]. A le lire, on a souvent l'impression qu'il existe une même affinité entre les paraboles et l'esprit anglais qu'entre les peuples sémitiques et la parabole ! De part et d'autre, on évite l'abstraction et les généralisations; on s'attache à des cas concrets, procédant du particulier au général plutôt qu'inversement. Dodd se place dans le sillage de Jülicher, non d'abord pour le réfuter, mais pour le compléter. La parabole n'est pas une allégorie; elle doit être conçue comme un tout formulant une seule question concrète et bien précise (et non point un enseignement général, comme pour Jülicher !). Mais cela ne veut pas dire qu'elle soit et doive toujours être immédiatement comprise. Elle est faite, au contraire, pour exciter l'attention, pour étonner d'abord l'auditeur, pour l'arrêter dans le cours habituel de ses pensées, pour

[1] C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1935, 4e éd., 1938.

le prendre à partie et lui asséner, à brûle-pourpoint, la vérité qu'il doit entendre. Tout à coup, par exemple, le pharisien auditeur de Jésus doit comprendre qu'il est ce personnage de la parabole sur lequel tombe une lumière accusatrice. La clé des paraboles, selon Dodd, doit être recherchée dans la situation concrète des auditeurs auxquels elles s'adressent. Souvent, nos évangiles ne les placent plus dans leur vrai cadre historique, surajoutant des « morales » et des réflexions sans relation avec le premier jet de la parabole. Mais la vraie force de l'étude de Dodd est ailleurs; c'est son interprétation vraiment révolutionnaire de la notion évangélique de Royaume de Dieu. Le Royaume tel que Jésus le proclamait (dit-il) n'est ni la souveraineté générale de Dieu sur son peuple, ni le Royaume futur et catastrophique de l'apocalyptique juive; le Royaume de Jésus, c'est l'irruption actuelle, présente, « réalisée » de la volonté rédemptrice de Dieu : « Les aveugles recouvrent la vue, les boiteux marchent, les lépreux sont nettoyés, les morts ressuscitent et l'Evangile est annoncé aux pauvres ! » (Matth. 11). Tous les verbes de cette déclaration fantastique sont au présent; c'est *maintenant* que se produit le grand bouleversement des choses. Cette position exégétique de Dodd n'apparaît jamais si clairement que dans sa traduction de Marc 9. 1 : « En vérité (lisons-nous habituellement), je vous le déclare, quelques-uns de ceux qui sont ici présents ne mourront pas avant d'avoir vu le règne de Dieu venir avec puissance », mais Dodd traduit : « ... avant d'avoir vu *que* le règne de Dieu *est venu* avec puissance », ce qui, en effet, est philologiquement possible. Le Royaume est venu, il est là, présent, réel, quoique non encore complètement déployé; une seule question se pose désormais : Comment entrer immédiatement dans le Festin qui a déjà commencé ? C'est pour poser cette question aux Juifs de son temps et, en même temps, pour y répondre que Jésus prononçait les paraboles.

Mais que deviennent, dans cette interprétation, les textes qui décrivent manifestement des événements futurs ? Certains, répond Dodd, sont des allusions à des événements qui vont immédiatement survenir; Jésus y prépare ses disciples, non point à des catastrophes à venir, mais aux difficultés qui débutent déjà dans la Passion (Marc 8. 34; Matth. 16. 24; Luc 9. 23; Matth. 10. 38, etc.); ailleurs Jésus annonce la chute immédiate de Jérusalem, comme les anciens prophètes (Marc 14. 58; Jean 2. 19; Marc 13. 2; Matth. 23. 37-38; Marc 11. 17, etc.); ailleurs encore, des avertissements de Jésus ont été transformés par la tradition orale en prédictions apocalyptiques. En particulier, tous les passages qui font allusion au Jour du Fils de l'homme ne sont pas, selon Dodd, des descriptions d'événements futurs; ils insistent plutôt sur l'importance de la venue actuelle du Fils de l'homme et sur la possibilité d'entrer « maintenant » dans le Royaume.

Le secret des paraboles doit donc être cherché dans les circonstances très concrètes de leur énoncé par Jésus. On voit que l'on s'éloigne de plus en plus des généralités de Jülicher pour replacer l'enseignement de Jésus dans son milieu humain. Dodd classe les paraboles, à cet égard, en trois catégories. Premièrement, celles dont l'occasion historique est facilement reconnaissable : le trésor caché, la perle de grand prix, sont des appels adressés par Jésus à ses premiers disciples, appels à tout quitter pour le suivre et entrer immédiatement dans le Royaume; ces paraboles se situent tout au début du ministère du prophète de Nazareth. Dans celles de la tour à construire ou du roi qui part en guerre, Jésus exhorte également les hommes à mesurer l'ampleur de l'enjeu en question; ce sont aussi des paraboles de recrutement. Deuxièmement, Jésus décrit le Royaume inauguré et reproche aux pharisiens

de ne pas se joindre à la joie générale du ciel et de la terre; ainsi le grand festin, où les mots « tout est prêt » doivent être pris à la lettre, la drachme et la brebis perdues et retrouvées, l'enfant prodigue, etc. Dans un troisième groupe Dodd range les paraboles dont l'occasion ne nous est plus connue et que la tradition primitive a souvent transformées sous la double pression des besoins de l'exhortation morale et de la fièvre apocalyptique très tôt enflammée après la mort de Jésus. Ainsi en est-il des talents, du sel, de la lampe, des dix vierges, des paraboles de la croissance du Royaume. Dodd désespère de pouvoir jamais retrouver le sens originel de telles paraboles. Car les paraboles de Jésus devaient dire presque le contraire de ce que ces textes, sous leur forme actuelle, semblent affirmer. La moisson commence, disait Jésus, que les ouvriers ne tardent pas à se mettre à l'ouvrage !

Il n'est pas exagéré de dire que cette singulière interprétation de l'eschatologie néotestamentaire renouvelle de fond en comble la compréhension des paraboles. Elle leur restitue un accent de joie et d'actualité incomparable. Dodd n'est faible, me semble-t-il, que sur un point (mais un point d'importance), c'est lorsqu'il tend à éliminer de la prédication de Jésus toute l'eschatologie du retour du Fils de l'homme et du jugement dernier. Il devrait être possible de sauvegarder cet élément du message néotestamentaire tout en maintenant absolument l'affirmation de l'actualité du Royaume commencé et inauguré par la personne, les paroles et les gestes de Jésus (miracles, etc.) [1].

Parue douze ans après celle de Dodd, cinquante-neuf ans après celle de Jülicher, la brève et substantielle étude de Joachim Jeremias relève de l'une et de l'autre [2]. Après Jülicher, Jeremias rompt absolument avec la méthode allégorique et ne veut trouver qu'une seule « pointe » dans chaque parabole; mais contre Jülicher et avec Dodd, il se refuse à ne voir dans le Christ des paraboles qu'un maître éminent de la morale universelle et progressiste. Poursuivant d'abord dans le sens de Jülicher, Jeremias tente de remonter de la parabole écrite à la parabole originelle. A cet égard, il remarque, premièrement, que le Nouveau Testament a souvent donné aux paraboles de Jésus des *auditeurs* qui n'étaient pas les auditeurs primitifs; l'Eglise a appliqué aux disciples des paraboles prononcées face à la foule ou contre les scribes et les pharisiens. Ainsi en serait-il des ouvriers loués à diverses heures (Matth. 20. 1-16), de celle de la brebis perdue, que Luc seul place dans son occasion historique (Luc 15. 3-17; Matth. 18. 12-14). De plus, l'Eglise a fait servir à l'exhortation morale des paraboles dont l'accent originel était purement eschatologique (ceci contre Dodd), ainsi de l'économe infidèle (Luc 16), surchargée d'exhortations relatives à l'usage des richesses qui lui sont étrangères et même contraires. Enfin, l'Eglise a fait de certaines paraboles, celle des dix vierges par exemple, des paraboles de la vigilance alors qu'elles décrivaient simplement la soudaineté du Royaume, sans la commenter; de plus, elle a allégorisé certaines paraboles pour leur prêter des intentions étrangères à leur première destination, ainsi du grand festin, des méchants vignerons, du semeur et de l'ivraie. Sur ce point, Jeremias se rattache complètement à la thèse de Jülicher, ce qui ne laisse pas d'étonner. C'est par une comparaison minutieuse des textes

[1] Cf. à ce sujet : W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung, Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, 1945.

[2] Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 1947.

parallèles des évangiles synoptiques que Jeremias arrive à ces conclusions. A cet égard, sa méthode, strictement littéraire, me paraît beaucoup plus sûre que celle de Jülicher ou de Dodd, encore prisonniers de préjugés philosophiques ou théologiques.

Quant au message des paraboles, Jeremias a manifestement été impressionné par la thèse principale de Dodd : les paraboles décrivent avant tout le Royaume comme présent, réalisé dans la personne et les gestes du Christ. Mais, mieux que Dodd, il montre que ce règne instauré est tout entier dominé par le pardon de Dieu qui s'approche des pécheurs, leur communique la joie de la réconciliation et leur ouvre les portes du Royaume. Mieux que Dodd surtout, Jeremias conserve toute leur valeur aux paraboles du jugement dernier, du retour du Fils de l'homme et de l'accomplissement final.

Voici ce qu'il faut retenir, me semble-t-il, de cette brève revue critique:

1. Complètement renouvelée il y a soixante ans par Jülicher, l'appréciation des paraboles évangéliques est restée fidèle à cet auteur sur le point essentiel de sa démonstration : la parabole n'est pas une allégorie; elle doit être envisagée dans son ensemble, dans son mouvement historique et polémique et ne veut affirmer qu'une idée bien adaptée aux interlocuteurs de Jésus. La première tâche de l'interprète est donc de rechercher cette « pointe » autour de laquelle tous les éléments du récit devront graviter. Tâche extrêmement délicate par le fait, surtout, que le contexte évangélique des paraboles n'est parfois plus le contexte historique et que les interlocuteurs envisagés ne sont plus ceux auxquels Jésus s'adressait. Plus encore que l'examen du contexte littéraire immédiat, c'est une compréhension générale de la notion évangélique de Royaume de Dieu qui devra intervenir ici. On se trouve donc dans un cercle vicieux : pour comprendre les paraboles, il faudrait savoir ce que Jésus entendait par Royaume de Dieu, mais pour le savoir, il faudrait d'abord avoir compris les paraboles. Dans la pratique, l'exégèse devra passer sans cesse de l'examen particulier des textes paraboliques à celui des notions centrales de l'Evangile, et vice versa.

2. Une première rectification a été apportée par Fiebig et Buzy à la thèse de Jülicher : la parabole est construite le plus souvent à l'aide de métaphores dont le sens, connu au temps de Jésus, doit être retenu par l'exégète. Mais il faut que ces éléments paraboliques demeurent strictement au service de la « pointe ». Et ici, les interprétations les plus opposées sont encore proposées par les commentateurs, pourtant tous animés par les mêmes principes exégétiques. C'est qu'il est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, de savoir jusqu'où il faut aller dans l'interprétation des éléments secondaires. On ne peut que donner cette règle générale : qu'ils restent toujours au service de l'idée essentielle, qu'ils ne détournent pas l'attention de l'auditeur de l'accent polémique de la parabole, qu'ils ne constituent jamais pour eux-mêmes un thème de méditation théologique !

3. Une seconde rectification a été apportée à la thèse de Jülicher, d'un commun accord : la parabole n'enseigne pas des vérités générales (devoir de fidélité ou de vigilance, bienfait de la persévérance, amour inconditionné de Dieu, etc.) mais des vérités particulières toutes relatives à l'irruption historique du Royaume de Dieu, vérités particulières et polémiques exprimées le plus souvent sous forme de reproches aux adversaires de Jésus. Mais sur ce point, la plus grosse question exégétique reste absolument ouverte, sinon

souvent négligée par les exégètes : c'est celle du rôle exact de Jésus dans le drame décrit par les paraboles. Jésus n'a-t-il fait que décrire ce drame en annonçant l'établissement du Royaume, ou a-t-il voulu y décrire son propre ministère et son « œuvre » personnelle de Messie ? Il est trop facile de dire, d'une façon aussi peu précise que dogmatique, que les paraboles de Jésus n'ont reçu leur accent « christologique » que par les soins de l'Eglise primitive. En sommes-nous bien certains ? Si je ne me trompe, ce point est à reconsidérer *ab ovo*. Comme le disait pertinemment Hoskyns [1], l'exégèse théologique des paraboles ne pose au fond qu'une seule question : qui est, selon les textes évangéliques, qui fut, dans l'histoire, celui qui prononçait les paraboles évangéliques ?

4. Quant à la question de l'authenticité, les paraboles demeurent devant la critique l'élément le plus sûr de la tradition synoptique. Facilement captées par la mémoire individuelle ou collective, elles ont cet incomparable avantage de nous être présentées assez souvent dans trois versions différentes; d'où la possibilité précieuse d'une analyse littéraire, dont seul Jeremias a montré le vrai chemin, et qui n'a pas encore porté tous ses fruits.

5. Quant au but des paraboles, c'est là, peut-être, que Jülicher s'est montré le plus « simpliste ». On a bien reconnu, depuis, que la parabole, au temps de Jésus, pouvait servir des intentions fort diverses. Indépendamment du jugement critique que l'on porte sur Marc 4. 10-12 (dont seuls Fiebig et Buzy maintiennent l'authenticité) en en faisant une parole purement occasionnelle, et dont Jeremias transforme profondément la signification [2], on doit admettre que la thèse de la limpidité parfaite est insoutenable. La parabole de Jésus, comme souvent celle des rabbins, devait troubler ses auditeurs, les inquiéter par tel ou tel caractère singulier du récit et, s'ils ne voulaient pas « comprendre », les scandaliser. Là encore, on remarque une profonde unité entre l'énigme littéraire des paraboles évangéliques et le secret de la personne même de Jésus, secret qui n'est jamais révélé que dans l'acte de foi [3].

PIERRE BONNARD

[1] HOSKYNS et DAVEY, *The Riddle of the New Testament*, 1931, 2e éd., 1936. Traduction allemande de G. KITTEL et J. SCHNIEWIND, Stuttgart, 1938. Cet admirable petit volume a paru en français aux éditions Delachaux et Niestlé (Neuchâtel et Paris, 1949). On ne saurait trop en recommander la lecture.

[2] JEREMIAS donne au μήποτε du v. 12c le sens du français : « pour voir si peut-être » contre la traduction courante : « de peur qu'ils ne se convertissent... ». Sa démonstration philologique me paraît forte (cf. *op. cit.*, p. 9 sqq.).

[3] Je m'en suis tenu, dans ce bref exposé, à quelques études maîtresses. Pour de plus amples indications bibliographiques on consultera l'ouvrage de JEREMIAS (note de la p. 5). JEREMIAS ne cite pas l'étude du P. BUZY; c'est probablement sa seule omission grave. En français, on peut encore renvoyer à : L. CERFAUX, « Les paraboles de Jésus » (*Nouvelle revue théologique*, 1928, p. 186); A. SKIRNJAR, « Le sens des paraboles » (*Biblica*, 1930, 4); D. BUZY, « Les sentences finales des paraboles évangéliques » (*Revue biblique*, 1931, 3); F. J. LEENHARDT, « Les paraboles du Royaume » (Cahier biblique de *Foi et Vie*, n° 3); CH. MASSON, « Les paraboles de Marc 4 » (*Cahiers théologiques de l'Actualité protestante*, n° 11); D. BUZY, *Les paraboles*, Paris, 1932; L. BAUDIMENT, « La leçon des paraboles » (*Revue biblique*, 1946, I); J. VOSTÉ, *Parabolae selectae*, Rome, 1933; v. aussi l'article de J. BREITENSTEIN dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1921, pp. 97-113.

Depuis la rédaction de cette étude, divers ouvrages ont paru sur ce sujet dont nous rendrons compte ultérieurement.

BIBLIOGRAPHIE

L'Office divin de chaque jour. Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1949.

Cet *Office divin* est une nouvelle édition, profondément transformée, de l'*Office divin de l'Eglise universelle* publié, en 1943 (Ed. Labor), par *Eglise et Liturgie*, le groupe bien connu de pasteurs vaudois, dirigé par R. Paquier et préoccupé de restaurer le sens et la vie liturgiques dans notre Eglise réformée. Le nouvel *Office divin* a été édité en commun par *Eglise et Liturgie*, dont les spécialistes ont, comme le maître de maison de l'Evangile, tiré, avec beaucoup de science et sagacité, du trésor de l'Eglise des choses anciennes (textes grecs et latins) et des choses nouvelles (textes anglicans, luthériens, moraves, réformés), et par nos premières communautés réformées, la communauté masculine de *Taizé-lès-Cluny* et la communauté féminine de *Grandchamp*. C'est, en effet, en premier lieu aux offices quotidiens de telles communautés que peut et doit servir un tel livre. Mais qu'on n'en conclue pas qu'il est donc sans intérêt pour le « grand public » ! En dehors des communautés résidentes, il est déjà utilisé quotidiennement par les membres des *grandes communautés* de Grandchamp et de Taizé, sorte de tiers-ordre dispersé dans le monde et auquel l'Office fournit un lien. De plus, il peut servir lors de rencontres, soit de pasteurs, soit de laïques. Enfin, il peut être d'un usage individuel précieux à quiconque souffre des limites et des éclipses de la prière spontanée. Quand celle-ci, qui, en fait, nous replonge si souvent en nous-mêmes, dans nos complications et nos impasses internes, s'avère non seulement inefficace mais parfois même nuisible, quel meilleur antidote pouvons-nous trouver que de nous associer à une « prière collective par son sujet et universelle par son objet » (préface, p. 5), à une « prière dirigée sans préjudice de la liberté de l'Esprit » (p. 6), la place de la spontanéité étant toujours réservée dans le cadre de l'office ?

Le Nouveau Testament reflète mainte formule liturgique utilisée par les premiers chrétiens, et nous oublions trop que les premiers réformés, moins confiants que les modernes protestants dans les capacités illimitées de tout individu, répandaient toutes sortes de formulaires de prière. Nous prenons trop facilement certaines déformations et dégénérescences du XVIIIe et du XIXe siècles pour des « principes protestants » et des « traditions réformées »; Bersier le remarquait déjà à propos de la Liturgie. Non seulement l'anglicanisme et le luthéranisme ont conservé les offices du matin et du soir, mais « nos Eglises réformées elles-mêmes ont gardé longtemps l'habitude d'un service de l'après-midi » qui « se célébrait même en semaine », voire « chaque jour dans certaines paroisses de ville » (p. 8). Ce n'est certainement pas à une époque de réveil spirituel que ces offices sont tombés en désuétude.

La nouvelle édition de l'*Office divin* marque un très gros progrès sur la première en variant les services selon le Temps de l'année ecclésiastique, ce qui évite la monotonie. Elle introduit, en outre, un certain nombre d'Anniversaires,

ce qui demeure parfaitement dans la ligne réformée tant qu'il s'agit de fêter des personnages bibliques (réserve faite des « saints innocents », du moins sous ce nom-là, les non-baptisés n'étant ni « saints » ni même « innocents » selon toute doctrine chrétienne non remaniée par Pélage ou Rousseau); peut-être n'est-il cependant pas inutile de demander dès maintenant que l'on n'étende pas cette coutume des anniversaires liturgiques à des personnages non bibliques, car on irait alors au catholicisme. Signalons enfin une autre et très heureuse nouveauté de cette seconde édition de l'*Office divin* : l'usage du *Capitule* ou bref passage biblique servant de mot d'ordre pour chaque journée. Et, en demandant que quelques rares prières qui se ressentent de leur origine catholique soient remplacées dans une troisième édition, disons surtout notre gratitude aux auteurs de l'*Office* pour le très précieux service qu'ils ont rendu, non seulement à quelques communautés, mais à l'ensemble de notre Eglise réformée.

Jean de SAUSSURE

JAQUES COURVOISIER, *Zwingli*. (Labor et Fides, Genève, 1947).

Quelques articles de revue ou d'encyclopédie, quelques pages, souvent quelques lignes d'ouvrages consacrés à d'autres Réformateurs, quelques chapitres des diverses « Histoires de la Suisse », la monographie de Henri Hug (Lausanne 1931) constituaient jusqu'ici le plus clair d'une bibliographie zwinglienne en français. On est reconnaissant de pouvoir y ajouter le récent ouvrage de Jaques Courvoisier. En moins de deux cents pages, nourries d'une érudition solide, puisée dans les travaux allemands et suisses de ces trente dernières années (Walther Koehler, Oskar Farner, Fritz Blanke, en particulier) et dans ses recherches personnelles, l'auteur brosse une vaste fresque, aérée, rapide, allant à l'essentiel, de la vie du réformateur, de la Réforme à Zurich, des problèmes religieux et politiques de la Suisse au XVIe siècle.

A côté de Luther, de Calvin, de Bucer, de Farel même, Zwingli fait souvent figure de parent pauvre. L'auteur s'applique à dissiper cette erreur de perspective. Zwingli n'est pas seulement le père de la Réforme zurichoise, il a contribué de manière décisive à celle de Berne, qui seule permit et explique la victoire des « idées nouvelles » dans tout le pays romand, puis, par Genève, en France, en Ecosse, en Hollande, dans les pays réformés d'Allemagne. Le monde réformé tout entier dépend en somme, pour une bonne part, de l'impulsion partie de Zurich. On ne peut vraiment pas dire qu'il en soit encore très conscient et c'est le grand mérite de M. Courvoisier que de nous le rappeler.

A le reconnaître enfin, les Eglises réformées, pensons-nous, gagneraient pourtant, avec une vue plus claire de leur origine historique, une intelligence mieux informée de leur situation spécifique au sein des autres confessions protestantes et peut-être, sur certains points, une conscience plus affinée de leurs propres limites et de leur contingence. La Réforme réformée n'est pas issue de Genève, mais de Zurich. C'est Zurich qui en expliquera la grandeur et les servitudes, l'universalité et l'helvétisme.

Il vaut la peine d'y aller voir, sous la conduite experte de M. Courvoisier. On y découvrira bien d'autres choses encore et, si l'on est suisse, on commencera d'éprouver pour Zwingli une gratitude que ne saurait dépasser celle qu'il convient d'accorder, en toute justice, à Nicolas de Flue. Celui-ci avait sauvé l'union des Confédérés, telle qu'elle était de son temps. Lui, il l'a forgée pour l'avenir.

J.-L. L.

KARL BARTH, *Images du XVIIIe siècle* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1949).

Ces pages sont la traduction française d'un fragment de l'ouvrage allemand *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte.* (Evangelischer Verlag A.G., Zollikon-Zürich, 1947). Comme l'indique le sous-titre, l'œuvre originale comprend deux parties. Une introduction *(Vorgeschichte)*, qui d'ailleurs remplit plus de la moitié du volume, décrit le climat spirituel, philosophique, artistique, politique, du dix-huitième siècle et du début du dix-neuvième. L'auteur se limite à l'essentiel, ou du moins à ce que l'objet de son étude détermine comme essentiel : L'homme du XVIIIe siècle, la situation de la théologie, quelques types représentatifs de l'évolution des sentiments et des idées : Rousseau, Lessing, Kant, Herder, Novalis et Hegel. La *Geschichte* proprement dite fera défiler dix-neuf théologiens, tous allemands, ce qui, pour le dire en passant, ne laisse pas d'étonner un peu. L'on savait bien que l'Allemagne fut, au siècle dernier et demeure peut-être encore aujourd'hui (si l'on y rattache les théologiens suisses-allemands) la terre d'élection de la théologie protestante. Mais enfin, la Grande-Bretagne, la France, l'Alsace surtout, la Hollande, la Scandinavie n'ont-elles nourri aucun penseur digne de figurer dans une « Histoire de la théologie protestante au XIXe siècle »? Dans la préface, l'auteur s'excuse de publier un cours universitaire que la brièveté des semestres l'avait contraint d'arrêter à Ritschl et qu'il n'a pas eu le loisir de poursuivre jusqu'à Tröltsch, conclusion normale d'une telle revue. Il nous doit encore un mot d'explication sur le titre de son ouvrage. Quoi qu'il en soit, merci à M. Barth d'avoir, en toute simplicité, fait profiter le public de ce cours, ancien déjà, mais bien capable de montrer aux jeunes théologiens (et aux moins jeunes) la nécessité d'étudier avec amour les maîtres du passé, même si l'on a des raisons sérieuses de ne pas être leurs disciples.

Les *Images du XVIIIe siècle* nous présentent deux chapitres de l'œuvre originale : « L'homme du XVIIIe siècle » et « Rousseau ». L'intention du choix, confirmée par la présentation artistique du texte français paru dans la collection des « Trois Mages », est manifeste : on a voulu montrer un côté de Barth presque inconnu du grand public français (ce qui ne signifie pas que les autres côtés, plus théologiques, le soient beaucoup mieux) : un Barth fort à l'aise dans le monde d'ici-bas, intéressé par tout ce qui s'y passe, politique, musique, technique, philosophie même, le Barth « humain » qui rachète aux yeux de certains le Barth « théologien ». A tort, d'ailleurs : c'est plutôt l'inverse, et je doute qu'on puisse comprendre le Barth « humain » en le distinguant du théologien qui inspire toute l'œuvre.

La lecture de ces pages, fort bien traduites par M. Pierre Godet, est passionnante, pour peu que l'on soit disposé à laisser un Suisse, et même un Suisse allemand, c'est-à-dire un habitant de l'Europe centrale, contempler le siècle le plus universellement français de l'histoire et dire ce qu'il en voit et ce qu'il en pense. Car ce Suisse, cet « Européen central », qui regrette encore le Saint-Empire, ce réformé, mais de génie, bouscule les idées reçues. Le XVIIIe siècle, pour les manuels français, c'est le siècle de l'émancipation, de la critique, du retour à la nature. La Révolution en marche vient relayer, dépasser et accomplir la Réforme. Pour Barth, c'est le siècle de l'absolutisme, de l'homme seul avec lui-même, tout le contraire du réformé du XVIe siècle, ouvert à l'effusion de l'Esprit, courbé sous le jugement de Dieu, relevé par sa seule promesse. C'est qu'aussi bien la Réforme n'est pas ce qu'un vain peuple pense : une ten-

tative d'émancipation, mais un acte d'obéissance à l'exigence divine redécouverte.

Absolutisme scientifique, philosophique et politique (despote ou révolutionnaire), telle est, selon l'auteur, la marque essentielle du XVIIIe siècle. Rousseau encore est absolutiste, mais un absolutiste victime non tant du système que de l'esprit de son siècle : « Puisant à une profondeur impossible à embrasser du regard, démoniaque ou un peu folle, il lance à la société son accusation, qui est moins son accusation à lui que sa propre plainte à elle, qu'elle couvre de sa propre voix et s'empêche d'entendre : plainte de ce que cette vie qu'elle mène sous le signe de la culture et de la volonté de forme n'est pas une véritable vie humaine, répondant à l'essence, à la nature de l'homme, mais bien plutôt son renversement et sa destruction, non point un Paradis, comme elle cherche à s'en persuader, mais un Enfer. » (p. 132.)

Or l'absolu, c'est la « volonté d'imposer aux choses une forme » (p. 44). La nature physique, l'existence corporelle, le développement individuel, les rapports sociaux, « tout ce donné si vaste et si riche apparaît à l'homme du XVIIIe siècle comme une matière, une masse matérielle dont il ne doute pas de pouvoir se rendre maître et à laquelle il fait face comme celui qui *sait* : qui sait la forme, la forme juste et vraie en elle-même, appropriée, digne, belle, dont tout ce donné est évidemment là pour être la matière, que de toute évidence il appelle et dans laquelle il faut se hâter de l'insérer avec tout l'art dont on dispose ». (p. 44-45).

La profondeur de ce diagnostic explique tout ensemble la sympathie si vive, presque tendre de Karl Barth pour le XVIIIe siècle et le jugement net qu'il doit porter contre lui, au nom de la Parole de Dieu. Ce siècle n'est-il pas l'un des plus purement humains, celui, par conséquent où l'homme doit être averti de la manière la plus impitoyable, mais à salut ?

Une question se pose pourtant, que j'aimerais brièvement formuler. Que la « volonté de forme » du XVIIIe siècle soit absolutiste, ne paraît pas faire l'ombre d'un doute. En est-il de même de toute « volonté de forme » ? Le XVIIe siècle français, lui aussi, témoigne d'une « volonté de forme ». Serait-il absolutiste, lui aussi ? L'homme du XVIIe siècle, parce qu'il est animé d'une « volonté de forme » serait-il, comme l'homme du XVIIIe, fermé sur lui-même ? Pascal, La Fontaine, Racine, Couperin, Poussin, Bossuet même, absolutistes ? Les romantiques l'ont pensé. Peut-on le soutenir valablement aujourd'hui ?

Il y aurait donc à distinguer entre « volonté de forme » et « volonté de forme » entre le XVIIIe et le XVIIe siècle. Peut-être la « volonté de forme » devint-elle absolutiste, au XVIIIe siècle, parce qu'elle fut imposée par l'homme aux choses. Celle du XVIIe siècle n'était-elle pas, au contraire, imposée à l'homme par les choses (et, dans les œuvres religieuses, Athalie, les Pensées, les Elévations, par cette « chose » extérieure à l'homme qu'est la personne de Dieu) ? Cette « forme » acquise par l'homme du XVIIe siècle au contact des choses n'a-t-elle pas dégénéré précisément parce qu'elle a été confisquée plus tard par l'homme à son profit et retournée contre les choses ?

Nous avons à recevoir avec reconnaissance ce que M. Barth nous dit du XVIIIe siècle. Peut-être a-t-il à recevoir lui-même encore le XVIIe siècle, par quoi j'entends le XVIIe français. Nul doute qu'il soit capable de le comprendre, et de nous le faire comprendre, aussi bien que l'autre. Sa critique du XVIIIe siècle, alors plus précise, mieux dégagée de toute collusion avec le « refus de forme » des romantiques, n'en serait que plus pertinente.

J.-L. L.

CHARLOTTE VON KIRSCHBAUM, *Die wirkliche Frau.* (Evangelischer Verlag A.G., Zollikon-Zürich, 1949).

Quatre conférences présentées à Bièvres (France) et remaniées pour l'impression constituent les quatre chapitres de cet ouvrage bref et dense.

L'auteur commente les principaux textes bibliques relatifs à la femme et les groupe sous quatre chefs :

1. *Jésus-Christ et l'Eglise — L'homme et la femme* (Genèse 1-3, Ephésiens 5). En Christ la subordination première de la femme à l'homme réapparaît comme la grâce qu'elle était avant la chute.

2. *La femme au sein de l'ordre communautaire de la nouvelle alliance.* (Les femmes de l'Evangile, les compagnes de Jésus, la Samaritaine, la Syro-phénicienne). Par rapport aux apôtres, les femmes, dans l'Evangile, représentent l'Eglise. Elles n'en ont pas moins un accès direct au Seigneur, à condition de rester à leur place, qui est privilégiée : par leur nature, elles se trouvent refléter la place de tout chrétien vis-à-vis du Christ.

3. *Le ministère féminin de la prédication.* (1 Cor. 11 et 14; 1 Tim. 2). Il n'y a pas de contradiction entre ces divers passages. L'essentiel est de ne pas les considérer comme des dispositions légales, mais comme les divers aspects possibles de la vocation de la femme chrétienne. Le « silence dans l'assemblée » peut être, pour une chrétienne, le témoignage le plus éclatant rendu à son Maître (mais seulement dans des assemblées analogues au culte primitif).

4. *La « mère des vivants ».* (Eve, Rebecca, Léa, Rachel, Débora, les quatre femmes de la généalogie du Christ selon Matthieu, la vierge Marie). La maternité, comme la virginité et la viduité, n'est pas un état « naturel », biologique, mais bien un signe qui témoigne de la grâce souveraine de Dieu.

Un *excursus* sur la mariologie romaine, suivi d'une critique très pénétrante de deux livres récents sur le sujet (Point de vue catholique : Gertrud von Le Fort : *Die ewige Frau.* Point de vue existentialiste : Simone de Beauvoir : *Le deuxième sexe*) termine l'opuscule. L'exégèse des textes bibliques est sobre, originale, suggestive. Dans le détail, il y a beaucoup à prendre. Les conclusions pratiques sont parfois décevantes. La subordination de la femme, affirmée pourtant avec beaucoup de pertinence, est à tel point relativisée par la crainte du « légalisme » qu'on ne voit plus guère ce qu'elle signifie en fait. Il en est de même du rapport entre la place de l'homme vis-à-vis de la femme et celle du Christ vis-à-vis de l'Eglise. Si, comme le pense l'auteur, (p. 17-19) il n'y a pas de parallèle entre la conduite réclamée de l'homme et l'exemple du Christ, si l'amour « terrestre » (p. 19) de l'homme est légitimé par le seul fait qu'il est vu à la lumière de l'amour du Christ, mais sans être appelé à se calquer le plus possible sur lui, on ne voit guère la portée éthique des déclarations de Paul aux Ephésiens. C'est dire qu'ici nous donnons nettement raison à M. Leenhardt (cité p. 19). Dans l'ensemble l'exégèse concrète l'emporte sur ces conclusions abstraites. Elle est susceptible d'autres développements éthiques. Elle garde donc toute sa valeur. Aussi souhaitons-nous que ces vivantes études bibliques soient bientôt accessibles au public de langue française. J.-L. L.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN, *L'Eglise et ses fonctions d'après Jean-Frédéric Ostervald, Le problème de la théologie pratique au début du XVIIIe siècle.* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1947, Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, hors-série, n° 3.)

Si l'on me demandait de citer, dans l'histoire des Eglises réformées, le ou les théologiens qui ont le plus d'importance depuis le temps de Calvin, je crois

bien que je répondrais en mentionnant ces « Trois Suisses » du XVIIIe siècle : Samuel Werenfels, Jean-Frédéric Ostervald et Jean-Alphonse Turrettini, tout en précisant que le plus grand des trois est sans conteste Ostervald. De ces hommes datent ces temps nouveaux dans lesquels nous vivons encore aujourd'hui, au point de vue ecclésiastique; et si l'on considère le protestantisme comme une grandeur historique au même titre que n'importe quelle autre composante de l'histoire, on sera amené à reconnaître en son sein une place prépondérante à ces trois hommes.

Ceci dit pour féliciter déjà M. von Allmen d'avoir choisi la personnalité de J.-F. Ostervald comme objet de son investigation. Le livre qu'il nous donne est concis, bourré de références et de notes qui montrent avec quel soin l'auteur a entendu traiter son sujet, soucieux d'étayer tout ce qu'il avance, facilitant par là les recherches de ceux qui trouveraient dans son travail (et ils n'y auront pas de peine) un stimulant à la réflexion ou à l'étude dans telle ou telle direction.

Curieuse et attachante personnalité que celle d'Ostervald, second réformateur de l'Eglise neuchâteloise ! Personnalité déroutante aussi, à certains égards. Son temps l'a voulu, peut-être ! Devant une orthodoxie qui a gardé intact l'héritage des Réformateurs, mais l'a gardé un peu comme on conserve une momie, et devant une époque où l'homme affirme sa vie en renouant avec la Renaissance autrefois rejetée par l'Eglise, la tentation était grande. L'Eglise était à sauver, ou le Christianisme peut-être. Et le triumvirat helvétique (Werenfels, Ostervald, Turrettini) vole à son secours, tel Uzza lorsqu'il voit l'arche de l'Alliance pencher sur le char qui la ramène en Israël (2 Sam. 6). Qu'on nous comprenne, il ne s'agit pas ici de porter un jugement sur ce que ces hommes ont cru devoir faire pour sauver l'Eglise. A l'époque, on ne voyait probablement rien d'autre et Ostervald demeure grand parmi ceux qui appellent l'Eglise à se réformer, ou à se laisser réformer. Mais pour l'identifier parmi les autres, force nous est de voir en lui l'homme qui appelle la raison à la rescousse dans les choses de la foi, la nature dans le domaine de la révélation, l'homme qui a besoin d'accréditer ce que dit la révélation par autre chose que cette révélation et pour qui l'Eglise est quand même plus reconnaissable à la piété de ses membres qu'à la prédication de la parole de Dieu ou aux sacrements.

Avec cela, Ostervald reste celui dont le désir a été de confronter l'Eglise de son époque avec l'Eglise telle que la décrit l'Ecriture. Il la voulait « à la page », en entendant ce terme aussi bien vis-à-vis de l'Ecriture que de son temps, tant il est vrai — et sur ce point nous ne le contredirons certes pas — qu'une Eglise pour être digne de ce nom doit être, et de son temps, et conforme à ce qu'en dit l'Ecriture. Tout dépend de la façon dont on envisage les choses. Ostervald attaque les Réformateurs, leur reprochant d'avoir trop démoli. Il voudrait donc faire mieux; mais les a-t-il bien compris ? Au surplus, pouvait-on bien les comprendre à son époque ? A lire M. von Allmen, il semble bien qu'Ostervald, dans son désir de reprendre la réforme de l'Eglise d'une meilleure manière (et à notre sens, il y a chez lui des notes justes, historiquement parlant, quand il loue l'Eglise anglicane où la continuité de l'Eglise apparaît tellement mieux que dans les autres branches de la Réformation) juge si mal la Réforme que, pour lui, le XVIe siècle a vu la création d'Eglises nouvelles, alors que ce n'était certes pas l'intention des Réformateurs. On peut se demander dans ces conditions si Ostervald n'est pas un des premiers théologiens chez qui l'on voit cette conscience « protestante » d'appartenir à une Eglise *autre* que Rome, une Eglise *nouvelle* comme le dit expressément M. von

Allmen; et qui, projetant cette conscience «protestante» chez les Réformateurs, se trompe d'emblée sur ce qu'ils ont voulu.

Ainsi l'Eglise telle que la conçoit Ostervald apparaît-elle typiquement protestante au sens actuel et exclusif de ce terme : la prédication y joue un rôle moindre qu'au XVIe siècle, ou tout au moins on ne pense plus que cette prédication soit celle de la *parole de Dieu* mais bien celle où s'exprime la piété et les expériences personnelles du pasteur. La piété individuelle et la vie morale y ont un autre accent qu'au XVIe siècle, les sacrements y sont maintenus presque par habitude, comme des corps qui ne sont pas loin d'être étrangers.

Et pourtant, Ostervald tient à la tradition de l'Eglise ! Il veut sauver cette tradition en lui donnant un vêtement nouveau certes, mais c'est bien *cette* tradition qu'il veut sauver. Orthodoxie libérale, a-t-on dit en étiquetant la pensée théologique du triumvirat. C'est bien cela. On veut que la vérité éternelle fasse bonne figure au siècle des lumières et, pour cela, on lui fait présenter ses lettres de créance à ce siècle. D'ailleurs, le temps est respectueux pour la doctrine chrétienne, à part quelques exceptions, ce qui facilite les choses.

Malgré tout, Ostervald est un inquiet. Ce pasteur consciencieux, doué d'une piété scrupuleuse, à la mort duquel « la principauté de Neuchâtel et Valangin apprit ce que signifie devenir orphelin », est anxieux devant la vie comme devant la mort. S'il consent à la publication de certains de ses écrits, il y a d'autres choses qu'il ne veut dire qu'oralement. « Plus un appelé qu'un élu » dit de lui Maurice Neeser. Et M. von Allmen de montrer, tout au long de son étude, les contradictions de cet homme qui, dans un certain sens, en font un être partagé : « comme Francke à Halle, il fondera généreusement une école de charité pour les pauvres, sans renoncer à sa fortune, qui était grande; il combattra le luxe et la mollesse, mais suivra la mode en portant perruque; il reconnaîtra la valeur des retraites et même des monastères, sans demander aux gens de bien de fuir le monde; il se lamentera sur l'impureté qu'on enseigne en faisant lire les auteurs classiques dans les écoles, sans manquer l'occasion, quand Werenfels le venait voir, de montrer que lui aussi connaissait son Virgile par cœur; il composera des couplets pieux, mais sur de la musique de Lulli; il réprouvera les comédies, mais conseillera à ses étudiants qui se rendaient à l'étranger de fréquenter, comme lui dans sa jeunesse, les représentations théâtrales « pour apprendre à bien parler »; il ne dira jamais assez qu'il ne faut pas renvoyer la conversion, mais il prétendra avec autant de force qu'elle se fait « par degrés ».

« Glorieuse liberté d'un enfant de Dieu ! Pur à qui tout est pur ! Ne serait-ce pas plutôt qu'Ostervald — qui redoutait d'ailleurs de tels passages bibliques parce qu'ils peuvent mener au libertinage — essaie simplement de maintenir deux possibilités *humaines*, sachant, comme toute son époque, que le vrai mot de passe, la réponse à toutes les questions, la solution de toutes les énigmes, c'était — *Oedipus redivivus !* — : L'Homme. » (p. 51-52).

Certes, il n'est pas écrit qu'un chrétien doive être, dans la forme de son témoignage, une réplique des Réformateurs; toutefois, on ne peut s'empêcher de comparer la façon dont Ostervald envisageait sa mort à celle dont Zwingli considérait la sienne dans le *Hirt* ! Et pourtant, on peut dire des deux que le zèle de la maison de leur Dieu les a dévorés tout entiers.

Merci à M. von Allmen de son excellent ouvrage dont l'utilité sera grande pour quiconque veut, aujourd'hui, traiter le problème de l'Eglise.

JAQUES COURVOISIER

VERBUM CARO

VOLUME IV (Nos 13-16) 1950

† THÉO PREISS

En août dernier, Théo Preiss, professeur de Nouveau Testament à la Faculté protestante de Montpellier, succombait à une maladie qui, depuis plusieurs années, lui avait appris à vivre visiblement suspendu à la grâce de Dieu. Cette grâce a pris maintenant une autre forme pour lui. Mais nous — sa famille, ses amis, ses collègues, l'Eglise d'ici-bas — nous devons continuer notre route privés d'une présence humaine et d'un ministère doctoral qui nous avaient tant apporté déjà.

Membre du Comité consultatif de Verbum caro, *Théo Preiss avait bien voulu s'intéresser à notre effort et nous honorer de sa collaboration. Nos lecteurs avaient particulièrement apprécié les notes pertinentes qu'il avait consacrées dans nos pages au baptême des enfants.*

Nous reviendrons prochainement sur l'œuvre théologique de notre ami, et ce ne sera pas un vain souvenir. Théo Preiss, le fidèle exégète aux écoutes de la Parole de Dieu, a marqué, sur plusieurs points décisifs, l'essentiel de notre devoir.

Γράψον· μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνῄσκοντες ἀπ' ἄρτι. ναί, λέγει τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν· τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν. (Apoc. 14. 13.)

J.-L. L.

ESPÉRANCE CHRÉTIENNE ET ESTHÉTIQUE

Note préliminaire

Nous ne pouvons aborder ici qu'un aspect du vaste problème qui préoccupe aujourd'hui l'Eglise, à savoir celui des rapports entre la foi et la culture, en nous demandant quelle allure chrétienne celle-ci peut prendre, et quelle envergure peut lui donner une réflexion accrochée, d'une part, à la certitude de l'Incarnation, et, d'autre part, à ces valeurs humaines, privilégiées par l'expression artistique, qui participent de près ou de loin aux « trésors des nations » dont parle l'Apocalypse, destinés mystérieusement à entrer dans le Royaume de Dieu. Il ne s'agit pas ici de tenter une synthèse entre des « valeurs humaines » et des « valeurs spirituelles » pour trouver la solution confortable d'un humanisme chrétien, ni d'accentuer la nécessaire tension entre le message du salut et la parole humaine, mais de dégager quelle peut être une position chrétienne devant tout ce donné de la sagesse révélé par la littérature, et quelle est ensuite la situation de la critique littéraire dans cette perspective. C'est par le refus de la traditionnelle et mortelle rupture entre la culture humaniste et la foi chrétienne que nous chercherons comment celle-ci nous impose une nouvelle lecture des grands auteurs chez qui Calvin nous avait déjà appris à chercher « quelques gouttes de vérité ».

Il n'y a pas, en effet, de culture « chrétienne », mais à l'intérieur des cultures profanes, nous avons à exercer le « discernement des esprits », donc à délivrer des vérités qui indirectement nous rappellent que Dieu a créé l'homme de peu inférieur à Lui-même (Psaume 8). En même temps, nous resterons vigilants, en nous défendant contre la tentation d'une « vaine tromperie » (Colossiens 2. 8) qui nous ferait confondre l'espérance eschatologique et les œuvres les plus séduisantes de l'imagination. Nous entrons donc dans le jeu de l'artiste, libres, parce que tenus par Celui qui demande pour lui la beauté et nous demande aussi de rendre compte de notre espérance, parce qu'il est la Vérité.

I. L'œuvre littéraire comme signe

Sans doute, toute grande œuvre dépasse son public, en commençant par le révolter peut-être, avant de le convaincre. Mais sa fonction de signe nous place sur un autre plan que celui de l'histoire littéraire. Après

l'analyse d'une œuvre, il doit nous rester ce qu'aucune formule ne peut enfermer et qui rayonne au fond de nous-mêmes : cette œuvre est un *signe* que toutes choses seront renouvelées dans le Royaume de Dieu. Pâle reflet sans doute, mais certitude. La littérature n'est pas seulement pour nous un témoignage sur l'homme, une révélation de ses élans les plus légitimes; elle est, à cause de cela, comme une annonce de la perfection dernière qui sera réalisée dans le monde racheté et ressuscité.

Cette promesse nous est donc accessible dans toute œuvre belle, dût-elle avoir appelé « la collaboration du démon ». Les poètes modernes sentent eux-mêmes, on l'a fait remarquer [1], ce désir inassouvi d'innocence dans un monde où, selon l'expression de Paul Valéry, « les lampes du navire ont été si fortement secouées ».

Seulement, en pensant à cette espérance du renouvellement, il ne faut pas assimiler le Beau avec la recherche de l'idée pure de Platon. Tout grand art reste une révélation humaine : il n'entr'ouvre pas le ciel. Mais, en même temps, il représente le monde sous une lumière qui n'est plus celle à laquelle nous sommes accoutumés, sans être cependant celle qui resplendira quand toutes choses seront faites nouvelles. Qu'on pense à l'atmosphère de la *Tempête* de Shakespeare, ou à celle du prologue du *Soulier de satin*. A-t-on jamais aimé comme Roméo et Juliette, Oreste et Hermione ? A-t-on rencontré dans la vie des Hamlet, des Vautrin, des Emma Bovary, des Swann ? Les uns et les autres, les bons et même les pires expriment une nostalgie qu'à la lumière de la foi nous entendons comme une promesse de perfection, à cause de leurs limites, de leurs défaillances, de leur péché. Nous y retrouvons l'assurance que ce monde sera sauvé, recréé, délivré du mal, comme il a été, au commencement, créé bon. Ces créations parlent, à travers leurs mots humains lourds de désespoir, de passions et de souffrances plus intenses que les nôtres, un langage d'espérance et de joie si nous les écoutons dans l'espérance de la foi. On est tenté d'appliquer à ces fictions, qui deviennent de ce fait pour nous des signes des réalités cachées, ces paroles de Marcel Proust à propos des auteurs : « Ce qui est le terme de leur sagesse ne nous apparaît que comme le commencement de la nôtre, de sorte que c'est au moment où ils nous ont dit tout ce qu'ils pouvaient nous dire qu'ils font naître en nous le sentiment qu'ils ne nous ont encore rien dit » *(Pastiches et Mélanges)*. Ainsi ce qui, pour l'écrivain, est apparu définitif, figé dans le moule d'une création immuable, s'anime, se dégage de sa gangue, se soulève dans l'attente et laisse filtrer la lumière d'un monde pressenti. « La création tout entière a été soumise à la vanité... pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Romains 8).

La connaissance du monde par la littérature nous apparaît comme un privilège. Mais elle ne l'est que dans la mesure où nous ne nous laissons pas envoûter par le *carmen*, au risque d'oublier que Dieu seul nous sanctifie. C'est parce que le chrétien croit à ces promesses rappelées par saint Paul, qu'il peut accueillir le témoignage littéraire comme un rappel de ce qu'il

[1] P. Chazel, *Foi et Vie* (décembre 1935).

croit. Il ne s'agit pas de faire dire au texte ce qu'il ne dit pas; mais, tout en restant sur le plan humain, nous discernons les « soupirs de l'Esprit » à travers toute œuvre qui témoigne que nous ne voyons encore qu'obscurément, « comme à travers un miroir » et que « demain nous verrons face à face ».

Demain ? Peut-être dès maintenant ? La littérature ne nous présente-t-elle pas des créatures déjà capables de vivre en hommes nouveaux, nous rappelant que « si nous ne recherchons pas la sanctification, nous ne verrons pas le Seigneur ». N'y a-t-il pas le *Voyage du Pèlerin*, *Polyeucte*, et les humbles douloureux que décrit Wordsworth dans *The Excursion*, et qu'il rencontrait dans ses vallées du Cumberland ? Et Prospéro dans la *Tempête* ? Et Aliocha dans les *Frères Karamazov* ? Les exemples en sembleraient à cet égard plus nombreux dans d'autres littératures que la nôtre. Ils suffiraient à nous rappeler qu'il est différentes voies d'obéissance, différentes manières d'espérer en Christ et d'annoncer « la cité aux solides fondements ». C'est l'action directe de Dieu sur ses créatures qu'évoquent ces représentations trop rares dans la littérature française, et plus communes dans des littératures où l'Eglise semble avoir pris plus pleinement conscience de la puissance du Saint-Esprit.

A n'envisager la valeur du témoignage littéraire que « comme une sorte de négatif qui fait pressentir la solution dernière » [1], ce qui est déjà une grâce, on peut être entraîné à se contenter d'un quiétisme qui risque de nous faire oublier qu'il nous faut « travailler à notre salut avec crainte et tremblement ». L'autre attitude présente aussi le danger de nous faire vivre dans l'assurance que nous pouvons trouver ailleurs que dans l'Evangile des exemples de vies auxquelles conformer la nôtre, et atténuerait notre besoin de ce qui seul vivifie.

Pour dominer les risques que présentent ces différents points de vue, qu'on se rappelle qu'au-delà des vérités que la littérature propose, des promesses qu'elle est en mesure de nous faire pressentir à la lumière de la foi, se situe le domaine où aucun art humain ne peut nous aider, celui où « la vérité parle au dedans du cœur sans aucun bruit de paroles », comme l'écrit Corneille en tête d'un cantique. Il convient de respecter cette interdiction et de ne pas demander à la littérature de parler à la place du seul Verbe qui, s'adressant à l'homme, « ne retourne jamais à Dieu sans effet », mais de compter humblement sur le secours qu'il apporte. En vérité, pour que la littérature nous enrichisse, il nous faut savoir qu'elle ne peut y parvenir que dans la mesure où nous sommes déjà enrichis, et qu'elle ne peut prétendre apaiser notre faim et notre soif, mais stimuler seulement un appétit spirituel; il faut que nous ayons la certitude que nous possédons « un trésor dans des vases de terre ». C'est cette richesse-là qui nous permet de participer, avec les inventions de l'esprit, au combat contre les esprits qui les asservissent et pour les signes qui rendent gloire à Dieu seul.

[1] Ed. Thurneysen, *Dostoïevsky ou Les confins de l'homme.*

II. Inspiration profane et Saint-Esprit

En face de la foi, se dresse l'autonomie de l'artiste qui l'entraîne souvent à jeter sur l'homme une clarté toute nouvelle et qui souvent aussi scandalise le croyant. Celui-ci n'aurait-il pas mauvaise conscience ? Qui nierait la fécondité d'une critique lucide, impatiente, voire hargneuse, de la condition de l'homme croyant ? N'est-ce pas ce non-conformisme étranger aux choses de la foi qui, à sa manière, maintient une chrétienté quand, en contraignant le chrétien à sortir de sa tradition, elle le dédouble en quelque sorte et lui montre le masque derrière lequel peut se cacher l'insincérité de sa conviction ?

En somme, le croyant se trouve placé entre les aventures spirituelles auxquelles il est appelé à participer pour se retrouver ou se perdre, et la promesse de la foi. Dans sa plus grande envergure, l'art tend en effet, d'une part, vers l'autonomie et la plus totale liberté vis-à-vis de toute exigence éthique, et de l'autre, vers une recherche de soumission aux valeurs morales ou métaphysiques. Prométhée ou prophète, l'artiste est de toute manière le signe de l'ordre de la patience divine. C'est la nature respective de cette autonomie à l'égard du Saint-Esprit et de cette participation possible à son œuvre qu'il faut maintenant examiner.

L'artiste est en effet toujours, dès qu'il se sait ou se veut grand, une sorte de Prométhée. Il dérobe le feu de la création et se considère comme un démiurge, régnant non seulement sur le royaume qu'il fait sortir du néant, mais encore sur les secrets des choses. Il est un conquérant semblable à un ange rebelle qui refuse, pour exister, de reconnaître que ses pouvoirs ne sont que des dons qui lui ont été départis pour qu'il s'en serve à la gloire seule de Celui qui en est l'auteur. Nous savons que l'art peut être volonté de domination et de rupture, comme aussi de profanation. Allons-nous cependant ne nous engager qu'avec méfiance sur le chemin qui mène à tous les émerveillements, assurés que notre bonne conscience suffira à nous tenir en garde ? Ou bien nous refusons d'être touchés par le pouvoir magique de la création artistique, au nom de la morale seule, ou bien nous acceptons qu'il nous entraîne hors du champ clos de nos habitudes et de nos préjugés, pour nous faire voir le monde autrement. Or, la première attitude serait la seule logique pour un spiritualisme plus ambitieux qu'évangélique, croyons-nous. La seconde est celle qui, sachant que l'art est nécessairement un fruit du péché, reconnaît qu'il participe aussi à la bénédiction que Dieu accorde à l'homme malgré le péché, malgré la profanation que représente toute pénétration dans la matière et l'explication par la parole ou le signe de tout ce qui a vie sur la terre.

Qu'on se rappelle que Jubal, descendant de Caïn, « fut le père de tous ceux qui jouent de la harpe et du chalumeau » (Gen. 4. 21). A l'homme ainsi Dieu fait grâce, en lui laissant la liberté et la peine à la fois de chercher à se connaître, à retrouver son semblable, à l'apaiser ou à le troubler par des rythmes et des mots. Le premier romantique, c'est bien Jubal !

La littérature, comme tout ce qui appartient au pouvoir créateur de l'homme, est un signe du rejet et de la grâce. L'existence de cette culture kénienne dont parle obscurément la Genèse, exclue, nous rappelle W. Vischer[1], de la confédération israélite de Jahvé, hors de la terre sainte et donnant naissance à la génération de ceux qui chantèrent et jouèrent sur le chalumeau et la harpe, pourrait nous rappeler mystérieusement que l'artiste est naturellement, c'est-à-dire sans le Saint-Esprit, un exilé lui aussi; ne se prend-il pas souvent, comme Rimbaud, pour un damné ? Il appartient cependant à la communauté des croyants, ou, du moins, cette appartenance doit être manifestée par le lien que les croyants doivent maintenir avec lui. Au lieu de se demander s'il faut convertir l'art et le soumettre aux exigences de la morale, il faut plutôt se rendre compte que l'inspiration artistique fait partie d'un des plus grands risques peut-être que Dieu ait consenti à accepter en laissant à l'homme le pouvoir de créer et d'imaginer. L'essence même de l'art nous interdit donc de le juger en moralistes.

Dès lors, nous savons qu'en participant à l'aventure spirituelle de l'artiste, qu'il soit poète, musicien ou peintre, ce sera notre propre aventure, notre propre histoire que nous découvrirons. Sa liberté, son autonomie enivrante et exaltée, ne sont que la figure transposée de notre propre soif d'émancipation, de notre appétit de divinisation. C'est donc à la fois un miracle et un mystère que ce soit seulement par cette porte large que nous puissions avoir accès à tout ce qui appartient au règne de l'homme dans une création où le mal est entré. Une connaissance anticipée de notre véritable dimension est laissée ainsi aux artistes pour que l'homme puisse mesurer ce qu'il est et ce qu'il peut, tandis que les portes du paradis terrestre lui ont été fermées et qu'il porte, défigurée en lui, l'image de sa grandeur première. Il cultive ainsi toujours le jardin, comme Adam, mais, en s'efforçant de le rendre plus riche, il s'attribue le mérite de sa peine et volontiers tire orgueil de l'œuvre accomplie. En même temps, il voit reculer et lui échapper les bornes du mystère humain; il a délié des forces qui ne lui appartiennent plus. Il est un enchanteur qui, après avoir étreint quelque substance qu'il a rendue plus réelle et présente à son auditoire émerveillé, s'aperçoit qu'il ne peut rien garder, bien plus, qu'il peut corrompre ce qu'il touche.

Essayons par exemple d'analyser l'effet de cette expérience de l'artiste, saisissable plus particulièrement dans la poésie romantique. « Le poète, dit Shelley, soulève le voile de la beauté cachée du monde et fait paraître les objets familiers comme s'ils ne l'étaient pas »[2]. Son privilège est de regarder le monde comme s'il y promenait les yeux pour la première fois et de rendre au contemplateur quelque chose de son innocence perdue. L'image possède ainsi, comme l'a montré G. Bachelard[3], le pouvoir de délier en nous les liens de logique qui nous empêchent de comprendre le monde autrement que selon nos catégories. Son rôle de dépaysement et en quelque sorte de désadap-

[1] W. Vischer, *La Loi ou Les cinq livres de Moïse*, p. 108.
[2] Shelley, *Defence of Poetry*.
[3] Bachelard, *L'eau et les rêves*.

tation ne saurait être négligé jusqu'en pédagogie où l'enseignement de la poésie doit prendre sa pleine signification à partir de cette ouverture nouvelle qu'elle impose aux facultés sensibles, trésor d'enfance qu'il ne faut pas diminuer et dévaloriser. Cette familiarité avec l'étrangeté de la beauté inventée par le mythe est essentielle pour conserver vis-à-vis du monde une marge de liberté, d'aération devant les exigences tout aussi impérieuses de la rigueur scientifique, comme aussi des choix qu'impose la vie politique.

Mais aussi, on discernera bientôt la direction prise par cette fuite hors de la prison du monde, comme l'a montré Albert Béguin à propos de Gérard de Nerval [1]. Cette libération prestigieuse par le rêve, suscité par quelque excitant, quelque « poison sacré », constitue une volonté de saisir dès maintenant la clef d'un quelconque paradis merveilleux, d'un âge d'or, « postulation des nerfs d'une nature exilée dans l'imparfait et qui voudrait s'emparer immédiatement et sur cette terre même, d'un paradis révélé » [2]. Le cycle de cette quête se clôt sur l'inquiétude qu'ont éprouvée les plus grands visionnaires, lorsque dans les moments où retombe ce voile, soulevé un instant sur les choses visibles et invisibles, le poète prend douloureusement conscience qu'il ne « reçoit que ce qu'il donne », comme le traduit l'*Ode au découragement* de Coleridge :

« Car nous ne recevons que ce que nous donnons.
Dans notre vie, et non ailleurs, vit la nature.
Nôtre est son vêtement de noce ou son linceul;
Et si nous voulons voir rien de plus précieux
Que ce qu'accorde un monde inanimé et froid
Au troupeau sans amour et toujours inquiet,
Ah ! il faut que de l'âme elle-même rayonne
Une lumière, une splendeur, brillant nuage
Enveloppant toute la terre. [3] »

Ainsi se mesure la précarité de toute vision intérieure et de tout viol de la beauté cachée du monde par la fièvre de l'imagination, à son intensité même. Après le romantisme, les symbolistes et les fidèles de tous les cultes de l'art pour l'art ont mieux encore éprouvé comment le plus grand plaisir était étroitement mêlé d'une saveur amère de désespoir. L'homme ne peut ainsi supporter l'éclat de ses rayonnements les plus enivrants et en apparence les plus libérateurs. L'artiste devient le jouet de son idole et se trouve, à la limite, étranger au monde même qu'il a créé pour échapper au monde créé.

Acceptant ainsi de participer totalement, s'il y est sollicité, à telle aventure spirituelle, quiconque cherche à replacer son jugement critique sous la lumière de la foi refusera de reconnaître au voyant inspiré le pouvoir de

[1] A. Béguin, *Gérard de Nerval.*
[2] Baudelaire, cité par Marcel Raymond, *Génies de France*, p. 195.
[3] *Dejection : an Ode*, traduction L. Cazamian, Anthologie de la poésie anglaise.

La littérature, comme tout ce qui appartient au pouvoir créateur de l'homme, est un signe du rejet et de la grâce. L'existence de cette culture kénienne dont parle obscurément la Genèse, exclue, nous rappelle W. Vischer[1], de la confédération israélite de Jahvé, hors de la terre sainte et donnant naissance à la génération de ceux qui chantèrent et jouèrent sur le chalumeau et la harpe, pourrait nous rappeler mystérieusement que l'artiste est naturellement, c'est-à-dire sans le Saint-Esprit, un exilé lui aussi; ne se prend-il pas souvent, comme Rimbaud, pour un damné ? Il appartient cependant à la communauté des croyants, ou, du moins, cette appartenance doit être manifestée par le lien que les croyants doivent maintenir avec lui. Au lieu de se demander s'il faut convertir l'art et le soumettre aux exigences de la morale, il faut plutôt se rendre compte que l'inspiration artistique fait partie d'un des plus grands risques peut-être que Dieu ait consenti à accepter en laissant à l'homme le pouvoir de créer et d'imaginer. L'essence même de l'art nous interdit donc de le juger en moralistes.

Dès lors, nous savons qu'en participant à l'aventure spirituelle de l'artiste, qu'il soit poète, musicien ou peintre, ce sera notre propre aventure, notre propre histoire que nous découvrirons. Sa liberté, son autonomie enivrante et exaltée, ne sont que la figure transposée de notre propre soif d'émancipation, de notre appétit de divinisation. C'est donc à la fois un miracle et un mystère que ce soit seulement par cette porte large que nous puissions avoir accès à tout ce qui appartient au règne de l'homme dans une création où le mal est entré. Une connaissance anticipée de notre véritable dimension est laissée ainsi aux artistes pour que l'homme puisse mesurer ce qu'il est et ce qu'il peut, tandis que les portes du paradis terrestre lui ont été fermées et qu'il porte, défigurée en lui, l'image de sa grandeur première. Il cultive ainsi toujours le jardin, comme Adam, mais, en s'efforçant de le rendre plus riche, il s'attribue le mérite de sa peine et volontiers tire orgueil de l'œuvre accomplie. En même temps, il voit reculer et lui échapper les bornes du mystère humain; il a délié des forces qui ne lui appartiennent plus. Il est un enchanteur qui, après avoir étreint quelque substance qu'il a rendue plus réelle et présente à son auditoire émerveillé, s'aperçoit qu'il ne peut rien garder, bien plus, qu'il peut corrompre ce qu'il touche.

Essayons par exemple d'analyser l'effet de cette expérience de l'artiste, saisissable plus particulièrement dans la poésie romantique. « Le poète, dit Shelley, soulève le voile de la beauté cachée du monde et fait paraître les objets familiers comme s'ils ne l'étaient pas »[2]. Son privilège est de regarder le monde comme s'il y promenait les yeux pour la première fois et de rendre au contemplateur quelque chose de son innocence perdue. L'image possède ainsi, comme l'a montré G. Bachelard[3], le pouvoir de délier en nous les liens de logique qui nous empêchent de comprendre le monde autrement que selon nos catégories. Son rôle de dépaysement et en quelque sorte de désadap-

[1] W. Vischer, *La Loi ou Les cinq livres de Moïse*, p. 108.
[2] Shelley, *Defence of Poetry*.
[3] Bachelard, *L'eau et les rêves*.

tation ne saurait être négligé jusqu'en pédagogie où l'enseignement de la poésie doit prendre sa pleine signification à partir de cette ouverture nouvelle qu'elle impose aux facultés sensibles, trésor d'enfance qu'il ne faut pas diminuer et dévaloriser. Cette familiarité avec l'étrangeté de la beauté inventée par le mythe est essentielle pour conserver vis-à-vis du monde une marge de liberté, d'aération devant les exigences tout aussi impérieuses de la rigueur scientifique, comme aussi des choix qu'impose la vie politique.

Mais aussi, on discernera bientôt la direction prise par cette fuite hors de la prison du monde, comme l'a montré Albert Béguin à propos de Gérard de Nerval [1]. Cette libération prestigieuse par le rêve, suscité par quelque excitant, quelque « poison sacré », constitue une volonté de saisir dès maintenant la clef d'un quelconque paradis merveilleux, d'un âge d'or, « postulation des nerfs d'une nature exilée dans l'imparfait et qui voudrait s'emparer immédiatement et sur cette terre même, d'un paradis révélé » [2]. Le cycle de cette quête se clôt sur l'inquiétude qu'ont éprouvée les plus grands visionnaires, lorsque dans les moments où retombe ce voile, soulevé un instant sur les choses visibles et invisibles, le poète prend douloureusement conscience qu'il ne « reçoit que ce qu'il donne », comme le traduit l'*Ode au découragement* de Coleridge :

« Car nous ne recevons que ce que nous donnons.
Dans notre vie, et non ailleurs, vit la nature.
Nôtre est son vêtement de noce ou son linceul;
Et si nous voulons voir rien de plus précieux
Que ce qu'accorde un monde inanimé et froid
Au troupeau sans amour et toujours inquiet,
Ah ! il faut que de l'âme elle-même rayonne
Une lumière, une splendeur, brillant nuage
Enveloppant toute la terre. [3] »

Ainsi se mesure la précarité de toute vision intérieure et de tout viol de la beauté cachée du monde par la fièvre de l'imagination, à son intensité même. Après le romantisme, les symbolistes et les fidèles de tous les cultes de l'art pour l'art ont mieux encore éprouvé comment le plus grand plaisir était étroitement mêlé d'une saveur amère de désespoir. L'homme ne peut ainsi supporter l'éclat de ses rayonnements les plus enivrants et en apparence les plus libérateurs. L'artiste devient le jouet de son idole et se trouve, à la limite, étranger au monde même qu'il a créé pour échapper au monde créé.

Acceptant ainsi de participer totalement, s'il y est sollicité, à telle aventure spirituelle, quiconque cherche à replacer son jugement critique sous la lumière de la foi refusera de reconnaître au voyant inspiré le pouvoir de

[1] A. Béguin, *Gérard de Nerval.*
[2] Baudelaire, cité par Marcel Raymond, *Génies de France*, p. 195.
[3] *Dejection : an Ode*, traduction L. Cazamian, Anthologie de la poésie anglaise.

démiurge qu'il s'arroge, mais il y reconnaîtra d'abord la tentation d'angélisme qui laisse à l'esprit poétique la possibilité de caricaturer le monde, de lui substituer une création qui ne rende pas compte de toute sa misère et de toute sa beauté cachée. La question qui se pose aussitôt est de savoir si, tout en laissant au créateur de belles formes le privilège de définir la grandeur et la faiblesse de l'homme par des rêves et des symboles, la volonté de Dieu n'est pas que l'artiste tienne compte de toute la révélation et ne se réclame pas seulement d'une spiritualité qui fasse oublier le fait central, l'Incarnation. C'est elle qui, tout en nous assurant que ce monde est voué au Prince des ténèbres, laisse à l'esprit qui le sait et doit le proclamer, des signes de sa présence et la promesse du Royaume. On aura remarqué comment, par exemple, le romantisme anglais est né dans une société où l'Eglise était figée dans le déisme et facilitait ainsi toutes les possibilités hétérodoxes d'inventer une conciliation entre la terre et Dieu par des philosophies panthéistes et humanitaires.

Mais si la grâce de Dieu laisse monter ces incantations, pures ou impures, vers les hommes qui y trouvent des joies certaines et profondes, inversement devons-nous nous interroger sur ce que l'art peut attendre de l'Eglise. De la fidélité même de sa prédication naît et doit naître une forme d'expression qui témoigne que la liberté laissée à la créature n'est pas vaine promesse ou insupportable défi dans un monde absurde, mais possibilité de vivre libéré de l'utopie ou du désespoir, inquiété ou tourmenté, de toute manière questionné en vue d'un autre horizon, *sub specie aeternitatis*. Ainsi les trésors des mages n'étaient-ils pas plus beaux parce que destinés à l'enfant, mais trouvaient-ils leur destination en étant offerts à Celui par qui et pour qui tout subsiste. Ainsi l'artiste, le poète en particulier, peut-il avoir ce même ministère qui consiste à savoir d'abord orienter son lecteur au-delà de lui-même, donc de savoir d'abord communiquer avec lui.

Oserons-nous, après Edmond Jeanneret [1], rappeler la vocation particulière du poète chrétien ? Il ne sera pas inutile en tout cas de mentionner cette même préoccupation dans le monde anglo-saxon. Voici, par exemple, comment un théologien la définit en pensant à T. S. Eliot : « En des temps confus comme le nôtre, lorsque la confusion dans les esprits et les cœurs est due au moins en partie à l'échec de l'Eglise qui ne sait pas parler prophétiquement aux hommes dans leur condition, ce n'est pas nécessairement celui qui se dresse pour la défendre le plus vite et le plus agressivement qui sera son plus efficace défenseur. Il est beaucoup plus vraisemblable que ce sera celui qui, avec la plus grande discipline et la plus grande patience, se permettra d'être un homme de son temps comme les autres et se satisfera de ce que son génie « se manifeste par l'intelligence pénétrante et profonde des difficultés de son siècle » et qui, son esprit ayant revêtu « la forme d'un serviteur », témoignera du pouvoir victorieux de renouvellement de son Seigneur. [2] »

[1] E. Jeanneret, *La poésie servante de Dieu.*
[2] D. Jenkins, *The Gift of Ministry*, p. 142.

En aucune manière ce pouvoir de renouvellement ne saurait se laisser enfermer dans un moralisme quelconque, nous l'avons déjà montré. Le lien de la charité au sens le plus absolu serait rompu s'il fallait interposer, entre la sincérité de l'expression et le lecteur, l'écran d'une prédication extrinsèque au témoignage du poète.

Par delà le problème de la communication se pose donc celui de la transparence de l'œuvre d'art qui prétend se réclamer de la foi, et qui, pour autant, ne prêche pas. Une prédication fidèle de la Parole annonce à l'artiste que ses mots appartiennent à ces valeurs esthétiques sur qui pèsent à la fois un jugement et une promesse. Ainsi le manteau merveilleux dont s'enveloppe sa pensée, touchant aussi bien à la plus humble réalité qu'au mystère de l'existence, n'est qu'un moyen et non une fin. Le Fils de l'homme « n'avait ni beauté, ni éclat pour attirer les regards ». Aussi bien, la beauté de la parure peut devenir en abomination quand elle devient idole, c'est-à-dire qu'elle refuse de se reconnaître comme destinée à un dépouillement autrement plus radical que l'oubli poussiéreux des bibliothèques ! Est-ce à dire que l'avenir de la littérature soit lié à la fidélité de la prédication de Jésus-Christ ? Il faudrait plutôt dire que la liberté du croyant qui est artiste par vocation est, à partir de la foi, plus grande dans la mesure où il prend conscience de l'étendue de la royauté de Jésus-Christ sur tout ce qu'il touche. Comme Jean-Baptiste, il ne cesse d'annoncer Celui qui l'a devancé, en peuplant d'œuvres significatives une création assujettie à la vanité, mais où il doit attendre, aider son semblable, son frère, à participer à cette attente, et prier avec Pierre Emmanuel :

> « Comment m'enfuir
> de l'étendue guérie d'amour ? et quelle lèpre
> m'injecter pour que je meure en ma vraie chair
> pour que Dieu fasse grâce au poète et lui donne
> une souffrance d'homme et non de seul ? »

En définitive, il s'agit pour le poète de rejoindre son prochain, et le croyant sait qu'il ne peut le faire qu'en Jésus-Christ, en une démarche où l'homme soit tout entier saisi, puis orienté vers la figure de l'homme nouveau dont il peut lui être donné de prendre conscience à travers la pensée comme à travers le rythme du poème. C'est ici que l'on pourra le mieux saisir ce qui distingue ou devrait distinguer une poésie d'inspiration chrétienne, mais non pas nécessairement religieuse, de la poésie tout humaine dont il ne saurait être question de mépriser « les somptueux éclats, les conquêtes glorieuses, les blasphèmes tragiques ou même le simple chant profond » [1]. C'est ici que nous percevons l'opposition entre une poésie qui cherche à délivrer en l'homme les fardeaux qui pèsent sur lui, le mal, l'inquiétude, et lui propose la révolte romantique, et, d'autre part, la transparence d'une

[1] Michel Braspart, *Du Bartas*, p. 67.

poésie qui, sans proposer la révolte ou prêcher la résignation, saisit l'homme dans sa réalité cachée, dans son mystère, non pas par quelque voluptueuse plongée dans les origines obscures, non pas par quelque vision stimulée par l'exaltation mystique, quelle que soit son indéniable grandeur, mais dans une pleine communion en Celui qui s'est fait homme. Cette poésie ne saurait se contenter d'être une analyse fouillée de l'homme pécheur ou de la grandeur cachée qui sommeille en lui et qu'un prodigieux effort de la volonté pourrait délivrer; elle n'est pas romantique, au sens où le poète « est celui qui rêve d'un acte qu'il n'arrive jamais à réaliser »[1]; elle refuse d'être prométhéenne; elle ne se console pas de l'impuissance de la parole humaine à ne pouvoir tout exprimer, en berçant l'imagination par des symboles lourds de sens qui ouvrent « des mystérieuses croisées sur des terres féeriques désolées » (Keats); elle ne prétend pas se résoudre en instrument de connaissance, en une gnose qui épuiserait le mystère des êtres et du monde, et finalement rendrait vaine l'incarnation même. Amour, intelligence, souffrance, instinct, transfigurés par la contemplation poétique, ne font pas du poète un intermédiaire, un chaînon entre le monde et Dieu. Ils ne font de lui qu'un « liturge » de la création, selon le mot de Claudel, mais non un magicien qui libère l'homme de sa misère et de son ignorance.

S'il fallait chercher une figure de poète selon la foi, il faudrait relire les Psaumes. Quels renseignements nous donnent-ils sur la psychologie de leurs auteurs, sur leur drame intérieur, leurs sources biographiques ? Est-ce d'originalité qu'il est question ? Non pas que le poète n'ait eu une personnalité bien définie, non pas que toute investigation critique soit rendue vaine pour comprendre ce que le psalmiste a écrit, mais l'essentiel de leur message nous est communiqué par autre chose que le rayonnement de la personnalité du poète. Ils nous rappellent les limites de la connaissance de soi, et témoignent que la vérité de l'homme n'est révélée que dans la foi et non par le verbe humain dont la tâche, nécessaire mais limitée, se borne à une exploration de la condition humaine. Ainsi sommes-nous rendus attentifs au fait que ce « prêtre de l'universelle louange » ne vient à Dieu que les mains vides, adorer le mystère de sa propre existence, serviteur inutile, enfant qui donne l'esprit d'enfance parce qu'il l'a reçu, et s'efface pour mieux louer son Seigneur.

III. Situation de la critique

De tout ce qui vient d'être dit, faut-il conclure que, pour rester fidèle à quelque doctrine chrétienne, le critique ou le simple amateur de belles choses doive fermer Sainte-Beuve et se fier à on ne sait trop quelle lumière intérieure qui le préserverait de tous les pièges de l'erreur ? Ce serait avoir mal compris que, si la foi est le point de départ d'une grande activité, elle tourne le croyant vers le monde et, sans qu'il puisse y trouver des directives

[1] Jean Wahl, *Kierkegaard.*

d'ordre technique, elle l'oblige d'abord à prendre plus au sérieux tout ce qui vient de l'homme et, par conséquent, le témoignage de sa parole.

Le critique chrétien — ou qui se veut tel — se préoccupera d'abord de parler le même langage que ses frères qui, dans leur profession particulière, attendent de lui qu'il leur désigne avec discrétion et discernement, avec une humble lucidité, ce qui, dans une œuvre d'hier ou d'aujourd'hui, mérite son attention d'un moment et provoque en lui un mouvement de réflexion ou un émerveillement nouveau. Le critique se servira donc pour cela de ces lumières et de ce langage qui lui permettent de communiquer d'abord avec ceux de ses lecteurs qui sont étrangers à la vie selon la foi; il s'imposera donc de ne pas révéler, non par hypocrisie, ni par sotte prudence, mais par respect envers son lecteur, ses mobiles essentiels; il lui paraîtra plus efficace d'affirmer d'abord qu'il ne vient jamais vers une œuvre en ascète indigné des aberrations qu'il croit y trouver, mais en ami. L'Evangile lui rappelle très particulièrement qu'il doit se faire des amis avec les richesses injustes au rang desquelles il ne peut manquer de mettre les splendeurs, souvent ternies par le péché, de la satisfaction esthétique et le titanisme de tous les prophètes, inspirés ou non, qui veulent conduire leurs trop débiles disciples loin d'une sérieuse confrontation avec la révélation de Jésus-Christ. Il exerce ainsi premièrement un ministère de réconciliation en acceptant de dialoguer avec quiconque a quelque chose à dire et sait bien le dire, qu'il ait une « bonne » ou une « mauvaise » théologie, qu'il se réclame de Dieu ou du démon. Ainsi respectera-t-il mieux la précieuse liberté laissée à l'artiste, comme à tout homme, malgré son indignité. Ainsi manifestera-t-il encore devant son public que ce dialogue où il s'efface pour mieux sonder le cœur et l'esprit de son antagoniste et l'aider à dégager sa propre vérité sur lui-même et sa propre conception du monde, que la parole prononcée, le discours écrit permettent à ce monde de se maintenir, à une société d'exister, de questionner et d'anticiper [1] sur l'ordre qui pourrait régner si les esprits étaient doués d'une plus grande transparence, et qui ne régnera que dans le Royaume.

Mais à cette reconnaissance d'un ordre voulu par Dieu dans la diversité même qui s'exprime dans l'art, ne s'arrête pas la tâche de notre critique. Il attend de rencontrer dans l'œuvre qu'il présente une image de l'homme, non seulement accessible par l'acceptation des règles qui régissent la communication entre les hommes, par le style et la composition, le rythme et les silences, les images et les symboles, mais qui réponde à sa manière à l'image de l'homme que lui présente la Parole de Dieu. Ici, il n'est pas tenu par quelque dogmatisme rigide qui l'autoriserait à condamner de haut et en pharisien ce qui ne s'ajusterait pas à ses présuppositions, mais il sait que la littérature n'a pas à confirmer la vérité de cette Parole : elle doit seulement en être le signe. Ainsi, Pierre Chazel rappelait [2] la justesse d'intuition de Vinet qui retrouvait dans le *Misanthrope* un commentaire de l'Epître de Jacques (3. 17). Par là, le critique qui se veut fidèle à Jésus-

[1] Cf. *Le Semeur* (mars 1949) : Ed. Jeanneret, p. 354-355.
[2] *Foi et Vie* (mai-juin 1947), p. 357.

poésie qui, sans proposer la révolte ou prêcher la résignation, saisit l'homme dans sa réalité cachée, dans son mystère, non pas par quelque voluptueuse plongée dans les origines obscures, non pas par quelque vision stimulée par l'exaltation mystique, quelle que soit son indéniable grandeur, mais dans une pleine communion en Celui qui s'est fait homme. Cette poésie ne saurait se contenter d'être une analyse fouillée de l'homme pécheur ou de la grandeur cachée qui sommeille en lui et qu'un prodigieux effort de la volonté pourrait délivrer; elle n'est pas romantique, au sens où le poète « est celui qui rêve d'un acte qu'il n'arrive jamais à réaliser »[1]; elle refuse d'être prométhéenne; elle ne se console pas de l'impuissance de la parole humaine à ne pouvoir tout exprimer, en berçant l'imagination par des symboles lourds de sens qui ouvrent « des mystérieuses croisées sur des terres féeriques désolées » (Keats); elle ne prétend pas se résoudre en instrument de connaissance, en une gnose qui épuiserait le mystère des êtres et du monde, et finalement rendrait vaine l'incarnation même. Amour, intelligence, souffrance, instinct, transfigurés par la contemplation poétique, ne font pas du poète un intermédiaire, un chaînon entre le monde et Dieu. Ils ne font de lui qu'un « liturge » de la création, selon le mot de Claudel, mais non un magicien qui libère l'homme de sa misère et de son ignorance.

S'il fallait chercher une figure de poète selon la foi, il faudrait relire les Psaumes. Quels renseignements nous donnent-ils sur la psychologie de leurs auteurs, sur leur drame intérieur, leurs sources biographiques ? Est-ce d'originalité qu'il est question ? Non pas que le poète n'ait eu une personnalité bien définie, non pas que toute investigation critique soit rendue vaine pour comprendre ce que le psalmiste a écrit, mais l'essentiel de leur message nous est communiqué par autre chose que le rayonnement de la personnalité du poète. Ils nous rappellent les limites de la connaissance de soi, et témoignent que la vérité de l'homme n'est révélée que dans la foi et non par le verbe humain dont la tâche, nécessaire mais limitée, se borne à une exploration de la condition humaine. Ainsi sommes-nous rendus attentifs au fait que ce « prêtre de l'universelle louange » ne vient à Dieu que les mains vides, adorer le mystère de sa propre existence, serviteur inutile, enfant qui donne l'esprit d'enfance parce qu'il l'a reçu, et s'efface pour mieux louer son Seigneur.

III. Situation de la critique

De tout ce qui vient d'être dit, faut-il conclure que, pour rester fidèle à quelque doctrine chrétienne, le critique ou le simple amateur de belles choses doive fermer Sainte-Beuve et se fier à on ne sait trop quelle lumière intérieure qui le préserverait de tous les pièges de l'erreur ? Ce serait avoir mal compris que, si la foi est le point de départ d'une grande activité, elle tourne le croyant vers le monde et, sans qu'il puisse y trouver des directives

[1] Jean Wahl, *Kierkegaard.*

d'ordre technique, elle l'oblige d'abord à prendre plus au sérieux tout ce qui vient de l'homme et, par conséquent, le témoignage de sa parole.

Le critique chrétien — ou qui se veut tel — se préoccupera d'abord de parler le même langage que ses frères qui, dans leur profession particulière, attendent de lui qu'il leur désigne avec discrétion et discernement, avec une humble lucidité, ce qui, dans une œuvre d'hier ou d'aujourd'hui, mérite son attention d'un moment et provoque en lui un mouvement de réflexion ou un émerveillement nouveau. Le critique se servira donc pour cela de ces lumières et de ce langage qui lui permettent de communiquer d'abord avec ceux de ses lecteurs qui sont étrangers à la vie selon la foi; il s'imposera donc de ne pas révéler, non par hypocrisie, ni par sotte prudence, mais par respect envers son lecteur, ses mobiles essentiels; il lui paraîtra plus efficace d'affirmer d'abord qu'il ne vient jamais vers une œuvre en ascète indigné des aberrations qu'il croit y trouver, mais en ami. L'Evangile lui rappelle très particulièrement qu'il doit se faire des amis avec les richesses injustes au rang desquelles il ne peut manquer de mettre les splendeurs, souvent ternies par le péché, de la satisfaction esthétique et le titanisme de tous les prophètes, inspirés ou non, qui veulent conduire leurs trop débiles disciples loin d'une sérieuse confrontation avec la révélation de Jésus-Christ. Il exerce ainsi premièrement un ministère de réconciliation en acceptant de dialoguer avec quiconque a quelque chose à dire et sait bien le dire, qu'il ait une « bonne » ou une « mauvaise » théologie, qu'il se réclame de Dieu ou du démon. Ainsi respectera-t-il mieux la précieuse liberté laissée à l'artiste, comme à tout homme, malgré son indignité. Ainsi manifestera-t-il encore devant son public que ce dialogue où il s'efface pour mieux sonder le cœur et l'esprit de son antagoniste et l'aider à dégager sa propre vérité sur lui-même et sa propre conception du monde, que la parole prononcée, le discours écrit permettent à ce monde de se maintenir, à une société d'exister, de questionner et d'anticiper [1] sur l'ordre qui pourrait régner si les esprits étaient doués d'une plus grande transparence, et qui ne régnera que dans le Royaume.

Mais à cette reconnaissance d'un ordre voulu par Dieu dans la diversité même qui s'exprime dans l'art, ne s'arrête pas la tâche de notre critique. Il attend de rencontrer dans l'œuvre qu'il présente une image de l'homme, non seulement accessible par l'acceptation des règles qui régissent la communication entre les hommes, par le style et la composition, le rythme et les silences, les images et les symboles, mais qui réponde à sa manière à l'image de l'homme que lui présente la Parole de Dieu. Ici, il n'est pas tenu par quelque dogmatisme rigide qui l'autoriserait à condamner de haut et en pharisien ce qui ne s'ajusterait pas à ses présuppositions, mais il sait que la littérature n'a pas à confirmer la vérité de cette Parole : elle doit seulement en être le signe. Ainsi, Pierre Chazel rappelait [2] la justesse d'intuition de Vinet qui retrouvait dans le *Misanthrope* un commentaire de l'Epître de Jacques (3. 17). Par là, le critique qui se veut fidèle à Jésus-

[1] Cf. *Le Semeur* (mars 1949) : Ed. Jeanneret, p. 354-355.
[2] *Foi et Vie* (mai-juin 1947), p. 357.

Christ, se réjouit de ce que tel texte généralement admis comme profane, déborde, pour peu que l'on sache le regarder sans parti-pris, mais avec humilité, le domaine éthique et replace, comme d'ailleurs toute la littérature classique, l'homme sous la lumière évangélique. Le voilà situé entre les lumières et la Lumière, non en juge, mais en ami, jugé et questionné lui aussi par ce qu'il a mission de commenter.

Si son rôle d'éducateur est de former des esprits réceptifs et lucides, il mesurera vite les limites d'un humanisme qui n'aurait d'autre propos que de donner à l'esprit le goût des choses belles. Nul ne contestera, dans la perspective chrétienne pas plus que dans la perspective humaniste, la nécessité d'arracher l'esprit aux sollicitations de l'utile immédiat. Une culture utilitaire n'est pas son fait. Mais à l'opposé, une formation littéraire qui se propose comme seul objet le développement du sens esthétique reste à mi-chemin. « Mon ami, monte plus haut. » Il faut au moins savoir qu'à travers la beauté, l'homme s'exprime pour se retrouver ou se perdre. Elle nous ouvre toujours une autre dimension sur le spirituel, parce qu'elle nous invite par son prestige même à chercher à quel esprit elle est soumise. De quels artistes ne peut-on pas dire : « Ils étaient fiers de leur magnifique parure. Ils en ont fabriqué les images de leurs abominations, de leurs idoles. C'est pourquoi je la rendrai pour eux un objet d'horreur. » (Ezéchiel 7. 20.)

Avertissement qui pèse sur toute œuvre belle aux yeux des hommes, qui refuse de se reconnaître voilée par le péché et prétend dès maintenant constituer pour l'artiste un paradis, un absolu, une source d'oubli de la réalité dernière qu'elle pourrait prophétiquement signifier. Promesse qui éclaire aussi l'œuvre de tous ceux qui, par une inspiration douloureuse, pathétique ou vibrante d'espoirs inassouvis, cherchent à enrichir de leurs rythmes et de leurs sonorités, de leurs créations psychologiques, le « trésor des nations ». Qu'il le sache ou non, l'écrivain obéit à l'impératif de la Genèse : faire fructifier le jardin et le cultiver, peupler la terre de choses belles qui, sans jamais restituer parfaitement l'harmonie paradisiaque, en gardent la nostalgie et laissent provisoirement au monde l'espérance d'une vie arrachée au néant. C'est à discerner la valeur de ce vital divertissement que le critique chrétien est appelé. Il voudra chercher comment l'artiste, à la manière du croyant, rend raison de son espérance humaine, trop humaine parfois, mais vraie parce que nul ne peut dire mieux que l'artiste prenant au sérieux son art, qu'il n'est pas aux prises avec ce qui le dépasse, et que « Dieu le cerne par derrière et par devant ».

On dira que c'est mêler ici cavalièrement littérature et eschatologie, que ni élèves, ni étudiants n'ont de si hautes ambitions, et qu'il faut premièrement leur apprendre à expliquer honnêtement un texte. Le reste serait un luxe. Si l'on veut que les humanités gardent autre chose qu'un prestige de façade dans un monde dominé par la technique, il s'agit que les chrétiens cessent de prendre leur parti d'une rupture trop évidente entre la culture littéraire et la vie spirituelle. Cela ne veut pas dire que nous devons faire de l'apologétique et donner de bonnes notes de catéchisme à Bossuet et de mauvaises à Rousseau, mais que nous avons à montrer que notre foi nous rend

plus réalistes, plus intéressés par tout ce qui est humain, plus exigeants et plus libres à l'égard des préjugés esthétiques ou simplement éthiques. « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » Avons-nous tellement l'impression que nos contemporains soient libres de toute présupposition quand ils jugent de tel ou tel écrivain ? Le ministère de la critique n'apparaît-il pas comme exigeant une vie spirituelle où la prière pour penser juste s'impose comme une source quotidienne de renouvellement ? Ainsi ce ministère s'articulera-t-il mieux à la fonction sociale de l'enseignant qui est de former des esprits libres, capables de juger et d'accueillir, de discerner le faux et le vrai. On verra alors qu'il n'est pas superflu, comme le souhaitait Denis de Rougemont [1], que les critiques littéraires (et les professeurs qui se disent chrétiens) soient pourvus d'un minimum de connaissances théologiques.

L'art ne nous sauve pas, il n'est qu'une exploration de ce que nous sommes. Il n'est pas inutile que nous nous en souvenions et il appartient justement à une critique qui se veut soumise au Saint-Esprit, sans être pour cela pieuse, puritaine, sèchement moralisante et pharisienne, mais joyeuse, ouverte, fervente et fidèle au Seigneur « par qui et pour qui toutes choses existent », de le dire et de le redire. Notre vraie liberté consiste non à proclamer que nous pouvons faire de bonnes dissertations parce que nous sommes croyants, ce qui serait une insupportable présomption, mais que nous sommes contraints de renoncer à notre vanité, à l'orgueil de la culture qui tue la culture, à la soif de domination qui nous guette chaque fois que nous jugeons ou que nous nous cachons derrière nos préjugés, fussent-ils les plus religieux et les plus moraux. C'est par ce renoncement à soi-même que commence toute saine discipline pédagogique. Retrouver les sources chrétiennes de nos disciplines, affinées par des siècles d'usage, mais ayant perdu le sentiment de leur origine, est le service particulier que les « littéraires » peuvent rendre, dans ce monde où ils se croient d'étranges attardés et d'inutiles figurants, pour qu'à eux-mêmes et à leur prochain le Dieu de Jésus-Christ pose la question première : « Où es-tu ? » Ce n'est pas pour qu'il la pose nécessairement de la manière que nous voudrons et dans le texte que nous aurons choisi que nous orienterons notre enseignement suivant les lignes qui viennent d'être esquissées, mais pour laisser agir son Saint-Esprit, pour ne pas faire obstacle à la grâce. Il apparaîtra mieux alors pourquoi il est nécessaire que nous formions des esprits pour qui le travail scolaire ou universitaire puisse, quand nous y pensons peut-être le moins, devenir une chance de libération et d'ouverture sur le chemin de la rencontre décisive qui libère de toute vaine idolâtrie et de toute orgueilleuse sagesse.

« Tout est vanité et poursuite du vent. » Mais cette confrontation de l'œuvre de l'homme, prose ou poème, comme d'ailleurs aussi bien marbre ou toile, ne contraint-elle pas le croyant à dire à Dieu avec le psalmiste : « Où fuirais-je loin de ta face ? » Nous sommes devancés partout où l'homme a cherché le sens de sa vie, depuis que l'ombre de la croix se projette sur le monde, sur les rêves des artistes et leurs inventions, pauvres et belles choses par les-

[1] In *Hommage et reconnaissance à Karl Barth*, p. 162-167.

quelles il leur reste la possibilité d'apaiser leur soif de vérité et de beauté, même s'ils ne savent pas qu'en Jésus-Christ seul est la parfaite image de la beauté et de la vérité.

A la lumière de l'Evangile, toutes ces inventions subsistent plus riches d'espérance qu'elles ne le paraissent, et l'objet de la critique est de leur conférer une relative durée et de ne pas les considérer comme des fruits desséchés et stériles. Non seulement, à travers et malgré le désordre de l'histoire, elles sont présentes comme des signes de ce que peut l'esprit des hommes, mais plus encore, elles aident l'homme à regarder son propre visage et son propre cœur comme éclairés de plus de promesses qu'il ne sait le dire. « Il y a plus de choses dans le ciel et la terre que n'en rêve votre philosophie », ainsi que Hamlet se plaisait à le dire à Horatio sur la terrasse d'Elseneur.

JACQUES BLONDEL

POUR LE DIALOGUE AVEC LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE

L'article qu'on va lire inaugure une nouvelle rubrique de notre revue, la « Tribune œcuménique », où nous donnerons, de temps à autre, la parole à des représentants d'une autre confession que la nôtre. On le constatera d'emblée : ils pourront s'y exprimer en toute liberté. Liberté dont nous nous réclamerons également pour publier les réponses auxquelles ces articles pourraient donner lieu, en nos milieux réformés ou dans d'autres confessions, sur notre demande ou spontanément. Dans la mesure de nos possibilités, très restreintes encore, nous pensons ainsi favoriser le dialogue œcuménique en lui offrant un terrain où se poursuivre avec franchise, fermeté et courtoisie, dans un cadre aussi peu officiel que possible (puisque aussi bien notre revue ne « représente » et n'engage rien d'autre qu'elle-même).

On s'étonnera peut-être que nous commencions par accorder l'hospitalité à un théologien catholique romain et ceci précisément au moment où le magistère de cette Eglise paraît rendre toujours plus difficile, aux protestants en particulier, la tâche de la comprendre et de juger équitablement de ses intentions. Il nous semble urgent, tout au contraire, de ne pas nous laisser obnubiler l'esprit ni troubler le cœur, sous prétexte que Rome a parlé, une fois de plus, contre ce à quoi nous tenons, et va parler, une fois de plus, et plus décisivement encore, en faveur de ce à quoi nous ne tenons point... [1].

Les visibles progrès et l'approfondissement théologique des conversations œcuméniques (et de l'information mutuelle exacte, *qui en est la condition) entre catholiques romains et protestants, au cours des trente dernières années font plus que contre-balancer le poids de nos légitimes regrets : ils nous montrent la vraie veine spirituelle, porteuse d'avenir, celle que nous voudrions, ici même, reconnaître et suivre.* (Réd.)

Les pages qui suivent ont été d'abord rédigées en conclusion de la troisième partie d'un livre intitulé *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise.* Puis on les a sacrifiées à la nécessité d'alléger un livre trop long et trop lourd. Le livre paraît aux Editions du Cerf en novembre 1950. Sa troisième partie pose la question de *la* Réforme, et d'abord de l'idée que les Réformateurs se sont faite de l'œuvre qu'ils entreprenaient. Il nous a paru impossible de comprendre cette idée sans la replacer dans l'ensemble de la pensée ecclésiologique des Réformateurs, puis d'exposer celle-ci sans en esquisser au moins une critique. Au terme de ce développement déjà long, nous voulions, profitant de ce qui avait été dit, poser au mouvement œcuménique quelques questions de portée ecclésiologique et contribuer ainsi à ce qu'on appelle, d'un bien beau nom, le

[1] Signalons à ce sujet qu'un article de M. Thurian, à paraître bientôt, passera en revue les principaux événements qui se seront produits dans l'Eglise romaine, en 1950. (N.d.l.r.)

Christ, se réjouit de ce que tel texte généralement admis comme profane, déborde, pour peu que l'on sache le regarder sans parti-pris, mais avec humilité, le domaine éthique et replace, comme d'ailleurs toute la littérature classique, l'homme sous la lumière évangélique. Le voilà situé entre les lumières et la Lumière, non en juge, mais en ami, jugé et questionné lui aussi par ce qu'il a mission de commenter.

Si son rôle d'éducateur est de former des esprits réceptifs et lucides, il mesurera vite les limites d'un humanisme qui n'aurait d'autre propos que de donner à l'esprit le goût des choses belles. Nul ne contestera, dans la perspective chrétienne pas plus que dans la perspective humaniste, la nécessité d'arracher l'esprit aux sollicitations de l'utile immédiat. Une culture utilitaire n'est pas son fait. Mais à l'opposé, une formation littéraire qui se propose comme seul objet le développement du sens esthétique reste à mi-chemin. « Mon ami, monte plus haut. » Il faut au moins savoir qu'à travers la beauté, l'homme s'exprime pour se retrouver ou se perdre. Elle nous ouvre toujours une autre dimension sur le spirituel, parce qu'elle nous invite par son prestige même à chercher à quel esprit elle est soumise. De quels artistes ne peut-on pas dire : « Ils étaient fiers de leur magnifique parure. Ils en ont fabriqué les images de leurs abominations, de leurs idoles. C'est pourquoi je la rendrai pour eux un objet d'horreur. » (Ezéchiel 7. 20.)

Avertissement qui pèse sur toute œuvre belle aux yeux des hommes, qui refuse de se reconnaître voilée par le péché et prétend dès maintenant constituer pour l'artiste un paradis, un absolu, une source d'oubli de la réalité dernière qu'elle pourrait prophétiquement signifier. Promesse qui éclaire aussi l'œuvre de tous ceux qui, par une inspiration douloureuse, pathétique ou vibrante d'espoirs inassouvis, cherchent à enrichir de leurs rythmes et de leurs sonorités, de leurs créations psychologiques, le « trésor des nations ». Qu'il le sache ou non, l'écrivain obéit à l'impératif de la Genèse : faire fructifier le jardin et le cultiver, peupler la terre de choses belles qui, sans jamais restituer parfaitement l'harmonie paradisiaque, en gardent la nostalgie et laissent provisoirement au monde l'espérance d'une vie arrachée au néant. C'est à discerner la valeur de ce vital divertissement que le critique chrétien est appelé. Il voudra chercher comment l'artiste, à la manière du croyant, rend raison de son espérance humaine, trop humaine parfois, mais vraie parce que nul ne peut dire mieux que l'artiste prenant au sérieux son art, qu'il n'est pas aux prises avec ce qui le dépasse, et que « Dieu le cerne par derrière et par devant ».

On dira que c'est mêler ici cavalièrement littérature et eschatologie, que ni élèves, ni étudiants n'ont de si hautes ambitions, et qu'il faut premièrement leur apprendre à expliquer honnêtement un texte. Le reste serait un luxe. Si l'on veut que les humanités gardent autre chose qu'un prestige de façade dans un monde dominé par la technique, il s'agit que les chrétiens cessent de prendre leur parti d'une rupture trop évidente entre la culture littéraire et la vie spirituelle. Cela ne veut pas dire que nous devons faire de l'apologétique et donner de bonnes notes de catéchisme à Bossuet et de mauvaises à Rousseau, mais que nous avons à montrer que notre foi nous rend

plus réalistes, plus intéressés par tout ce qui est humain, plus exigeants et plus libres à l'égard des préjugés esthétiques ou simplement éthiques. « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » Avons-nous tellement l'impression que nos contemporains soient libres de toute présupposition quand ils jugent de tel ou tel écrivain ? Le ministère de la critique n'apparaît-il pas comme exigeant une vie spirituelle où la prière pour penser juste s'impose comme une source quotidienne de renouvellement ? Ainsi ce ministère s'articulera-t-il mieux à la fonction sociale de l'enseignant qui est de former des esprits libres, capables de juger et d'accueillir, de discerner le faux et le vrai. On verra alors qu'il n'est pas superflu, comme le souhaitait Denis de Rougemont [1], que les critiques littéraires (et les professeurs qui se disent chrétiens) soient pourvus d'un minimum de connaissances théologiques.

L'art ne nous sauve pas, il n'est qu'une exploration de ce que nous sommes. Il n'est pas inutile que nous nous en souvenions et il appartient justement à une critique qui se veut soumise au Saint-Esprit, sans être pour cela pieuse, puritaine, sèchement moralisante et pharisienne, mais joyeuse, ouverte, fervente et fidèle au Seigneur « par qui et pour qui toutes choses existent », de le dire et de le redire. Notre vraie liberté consiste non à proclamer que nous pouvons faire de bonnes dissertations parce que nous sommes croyants, ce qui serait une insupportable présomption, mais que nous sommes contraints de renoncer à notre vanité, à l'orgueil de la culture qui tue la culture, à la soif de domination qui nous guette chaque fois que nous jugeons ou que nous nous cachons derrière nos préjugés, fussent-ils les plus religieux et les plus moraux. C'est par ce renoncement à soi-même que commence toute saine discipline pédagogique. Retrouver les sources chrétiennes de nos disciplines, affinées par des siècles d'usage, mais ayant perdu le sentiment de leur origine, est le service particulier que les « littéraires » peuvent rendre, dans ce monde où ils se croient d'étranges attardés et d'inutiles figurants, pour qu'à eux-mêmes et à leur prochain le Dieu de Jésus-Christ pose la question première : « Où es-tu ? » Ce n'est pas pour qu'il la pose nécessairement de la manière que nous voudrons et dans le texte que nous aurons choisi que nous orienterons notre enseignement suivant les lignes qui viennent d'être esquissées, mais pour laisser agir son Saint-Esprit, pour ne pas faire obstacle à la grâce. Il apparaîtra mieux alors pourquoi il est nécessaire que nous formions des esprits pour qui le travail scolaire ou universitaire puisse, quand nous y pensons peut-être le moins, devenir une chance de libération et d'ouverture sur le chemin de la rencontre décisive qui libère de toute vaine idolâtrie et de toute orgueilleuse sagesse.

« Tout est vanité et poursuite du vent. » Mais cette confrontation de l'œuvre de l'homme, prose ou poème, comme d'ailleurs aussi bien marbre ou toile, ne contraint-elle pas le croyant à dire à Dieu avec le psalmiste : « Où fuirais-je loin de ta face ? » Nous sommes devancés partout où l'homme a cherché le sens de sa vie, depuis que l'ombre de la croix se projette sur le monde, sur les rêves des artistes et leurs inventions, pauvres et belles choses par les-

[1] In *Hommage et reconnaissance à Karl Barth*, p. 162-167.

quelles il leur reste la possibilité d'apaiser leur soif de vérité et de beauté, même s'ils ne savent pas qu'en Jésus-Christ seul est la parfaite image de la beauté et de la vérité.

A la lumière de l'Evangile, toutes ces inventions subsistent plus riches d'espérance qu'elles ne le paraissent, et l'objet de la critique est de leur conférer une relative durée et de ne pas les considérer comme des fruits desséchés et stériles. Non seulement, à travers et malgré le désordre de l'histoire, elles sont présentes comme des signes de ce que peut l'esprit des hommes, mais plus encore, elles aident l'homme à regarder son propre visage et son propre cœur comme éclairés de plus de promesses qu'il ne sait le dire. « Il y a plus de choses dans le ciel et la terre que n'en rêve votre philosophie », ainsi que Hamlet se plaisait à le dire à Horatio sur la terrasse d'Elseneur.

JACQUES BLONDEL

POUR LE DIALOGUE AVEC LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE

L'article qu'on va lire inaugure une nouvelle rubrique de notre revue, la « Tribune œcuménique », où nous donnerons, de temps à autre, la parole à des représentants d'une autre confession que la nôtre. On le constatera d'emblée : ils pourront s'y exprimer en toute liberté. Liberté dont nous nous réclamerons également pour publier les réponses auxquelles ces articles pourraient donner lieu, en nos milieux réformés ou dans d'autres confessions, sur notre demande ou spontanément. Dans la mesure de nos possibilités, très restreintes encore, nous pensons ainsi favoriser le dialogue œcuménique en lui offrant un terrain où se poursuivre avec franchise, fermeté et courtoisie, dans un cadre aussi peu officiel que possible (puisque aussi bien notre revue ne « représente » et n'engage rien d'autre qu'elle-même).

On s'étonnera peut-être que nous commencions par accorder l'hospitalité à un théologien catholique romain et ceci précisément au moment où le magistère de cette Eglise paraît rendre toujours plus difficile, aux protestants en particulier, la tâche de la comprendre et de juger équitablement de ses intentions. Il nous semble urgent, tout au contraire, de ne pas nous laisser obnubiler l'esprit ni troubler le cœur, sous prétexte que Rome a parlé, une fois de plus, contre ce à quoi nous tenons, et va parler, une fois de plus, et plus décisivement encore, en faveur de ce à quoi nous ne tenons point... [1].

Les visibles progrès et l'approfondissement théologique des conversations œcuméniques (et de l'information mutuelle exacte, *qui en est la condition) entre catholiques romains et protestants, au cours des trente dernières années font plus que contre-balancer le poids de nos légitimes regrets : ils nous montrent la vraie veine spirituelle, porteuse d'avenir, celle que nous voudrions, ici même, reconnaître et suivre.* (Réd.)

Les pages qui suivent ont été d'abord rédigées en conclusion de la troisième partie d'un livre intitulé *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise.* Puis on les a sacrifiées à la nécessité d'alléger un livre trop long et trop lourd. Le livre paraît aux Editions du Cerf en novembre 1950. Sa troisième partie pose la question de *la* Réforme, et d'abord de l'idée que les Réformateurs se sont faite de l'œuvre qu'ils entreprenaient. Il nous a paru impossible de comprendre cette idée sans la replacer dans l'ensemble de la pensée ecclésiologique des Réformateurs, puis d'exposer celle-ci sans en esquisser au moins une critique. Au terme de ce développement déjà long, nous voulions, profitant de ce qui avait été dit, poser au mouvement œcuménique quelques questions de portée ecclésiologique et contribuer ainsi à ce qu'on appelle, d'un bien beau nom, le

[1] Signalons à ce sujet qu'un article de M. Thurian, à paraître bientôt, passera en revue les principaux événements qui se seront produits dans l'Eglise romaine, en 1950. (N.d.l.r.)

dialogue œcuménique. Ce dialogue, dont il ne nous appartient pas de fournir les réponses, comportera de notre part un certain nombre de critiques et de questions. On sentira, nous l'espérons, de quel cœur critiques et questions procèdent. Nous sommes convaincus, pour notre part, que la grande marée qui soulève le monde chrétien dans une aspiration vers l'unité, est l'œuvre du Saint-Esprit, et que le Mouvement œcuménique a sa place, sous la bénédiction de Dieu, dans le grand processus spirituel qu'a déclenché cette aspiration vers l'unité. Il a déjà fait ou permis beaucoup de travail. Mais tout sarment qui porte du fruit doit être émondé, afin d'en porter encore davantage (Jean 15. 2). La présente critique ne voudrait que servir à émonder, en vue d'une plus grande fécondité. Il va sans dire d'ailleurs que l'hospitalité que lui donne cette revue, et dont nous la remercions, n'implique pas à nos yeux que *Verbum Caro* se solidarise avec notre texte, encore moins avec l'ensemble d'où celui-ci a été extrait.

Les origines protestantes du Mouvement œcuménique ne sont pas niables. Malgré une très importante participation anglicane et une participation orthodoxe qualitativement très précieuse, le Mouvement œcuménique tel qu'il existe aujourd'hui avec sa dernière promotion, le Conseil œcuménique des Eglises, est protestant par la majorité de ses participants. Nous voudrions examiner les conséquences ecclésiologiques de ce fait quant au Mouvement d'abord, quant au Conseil ensuite.

Il apparaît incontestable qu'à l'origine le Mouvement œcuménique se trouva placé, quant à la majorité protestante de ses participants, sous le signe des idées ecclésiologiques d'un protestantisme assez libéral. Mais, indépendamment même des idées de tels ou tels, la façon dont le problème était posé et, en ce sens, le statut même du Mouvement œcuménique, n'étaient-ils pas foncièrement protestants ? N'abordait-on pas, en effet, le problème selon cet enchaînement d'idées : 1° Il existe un Royaume de Dieu et, en ce sens, une Eglise, faits de la foi au Christ ou de la consécration à Dieu. 2° Cette Eglise compte des membres partout; elle a diverses formes, inégalement complètes et pures, d'ailleurs. 3° Il faut tendre à une unité, même extérieure, des chrétiens dans la doctrine et dans le culte, sans d'ailleurs que cette unité doive être une uniformité. 4° Ainsi *on manifestera* l'unité intérieure profonde.

Dans une telle position de la question, on partait, non de l'Eglise considérée comme une institution existante et fondée par le Christ — un bon nombre des participants de Stockholm n'en étaient-ils pas encore au vieux « consensus » dont parle Linton [1] et dont l'un des articles était que Jésus n'avait ni fondé ni même envisagé une telle institution ? — mais de fidèles constitués tels par un lien intérieur, une relation spirituelle au Dieu céleste. L'Eglise transcendante, l'Eglise de la foi, c'est-à-dire l'ensemble des saints, existant dans toutes les églises ou communions chrétiennes, il fallait essentiellement lui donner un corps qui lui répondît, la manifestât, lui fournît une voix pour témoigner devant le monde. Ce qui a été dit plus haut permet d'apprécier combien une telle position de la question pouvait rencontrer la sympathie et l'accord intellectuel du monde protestant dont la pensée ecclésiologique est toujours portée

[1] Dans son livre si instructif *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung.* Upsala, 1932. Les lecteurs qui n'auraient pas accès à ce livre en trouveront un écho dans F. M. Braun, *Aspects nouveaux du problème de L'Eglise.* Fribourg et Lyon, 1942.

au congrégationalisme [1]. Et ceci surtout dans la mesure où, avec le « Christianisme pratique » du début, on se proposait un but immédiat non d'unité proprement ecclésiologique, mais d'union dans le témoignage et l'action pratique [2]. Mais même dans la branche plus ecclésiastique et doctrinale de « Foi et Constitution », où le but expressément visé est de passer de l'unité dans le Christ (Christian unity) à l'unité dans l'Eglise ou même à l'unité d'Eglise (Church unity), n'était-on pas amené à poser ainsi le problème : trouver à l'unité dans le Christ, qui existe, une expression extérieure [3] ? L'unité de l'Eglise, et donc son être même, n'apparaissaient-ils pas ainsi plutôt comme l'expression ou le résultat de l'unité dans le Christ, que comme leur source ?

Je crois qu'il ne faut pas se cacher la gravité d'une pareille position de départ. Le Mouvement œcuménique n'était-il pas condamné ainsi, comme statutairement, à ne pouvoir appeler « Eglise » que l'ensemble des saints, connu de Dieu, s'interdisant d'appliquer ce mot à aucune institution chrétienne existante ? Une telle position n'est-elle pas inscrite jusque dans le vocabulaire et l'orthographe, qui distinguent entre *l'Eglise* et *les églises*, l'Eglise de Dieu ou du Christ et les communions chrétiennes ou institutions ecclésiastiques ? Et, s'il en est ainsi, comment l'Eglise catholique ne se sentirait-elle pas dogmatiquement mal à l'aise dans un monde d'idées si radicalement étranger à ce qu'elle a conscience d'être et de devoir témoigner ?

Cependant, le Mouvement œcuménique ne se réduit pas à un rassemblement protestant. Les anglicans y sont actifs; les orthodoxes, malgré leur petit nombre, y portent un témoignage d'un très grand prix. Or anglicans et orthodoxes ont une ecclésiologie d'une tout autre inspiration que la protestante. De plus, sans parler de groupes tout à fait minoritaires tels que les vieux-catholiques, il existe, dans la pensée même de nombreux protestants, un très remarquable renouveau de conscience ecclésiologique, sur lequel on reviendra plus loin. En sorte que, au sein même du Mouvement œcuménique, deux courants d'idées s'affrontent, l'un « protestant » et l'autre « catholique » : en comprenant ce dernier mot, non dans le sens confessionnel qui nous est familier, mais comme désignant l'attachement à un appareil ecclésial et sacramentel, dans le sens où déjà un Schleiermacher opposait une attitude catholique à une attitude protestante. La constatation d'une telle dualité au sein du Mouvement œcuménique, faite déjà avant guerre, est maintenant presque un

[1] Le Principal de New College, A. E. Garvie, vétéran du congrégationalisme, disait à Stockholm : « As I conceive the Church as the society of all believers, there has been, is and can only be *one* Church... The invisible reality must as far as is at all practicable be made a visible actuality... His body must become for Him one voice to deliver His message, one pair of hands to discharge His mission... » *The Stockholm Conference 1925*... ed. by G. K. A. Bell, Oxford et Londres 1926, p. 91.

[2] Tel était le but de la Conférence du christianisme pratique de 1925 : « without entering into questions of Faith and Order, to unite the different churches in common practical work, *to furnish the Christian conscience with an organ of expression* in the midst of the great spiritual movements of our time, and to insist that the principles of the Gospel be applied to the solution of contemporary social and international problems. » Texte arrêté par le Comité exécutif de Zurich, 1923 : cf. Bell, *op. cit.*, p. 1.

[3] Des formules de ce genre sont fréquentes dans M. Boegner, *Le problème de l'unité chrétienne :* cf. p. 56, 61, 73, 82, 132, 144, 146.

lieu commun. Il n'est pourtant pas inutile d'y revenir, à la lumière de la longue étude que nous nous sommes imposée dans l'ouvrage mentionné au début de cet article.

Dès la conférence de Foi et Constitution de 1927, les deux tendances apparaissaient à propos de la doctrine concernant l'Eglise (section III); leur opposition est relevée dans les réponses de plusieurs communions au rapport de la conférence [1]. Mêmes remarques après la conférence d'Edimbourg de 1937 [2]. Peu avant la conférence d'Amsterdam de 1948, une double discussion s'est poursuivie dans l'anglicanisme et même dans d'autres communions de langue anglaise : l'une autour d'un acte ecclésiastique important, la constitution d'une Eglise unie de l'Inde du Sud, l'autre autour d'un livre, *The Apostolic Ministry* (édité par E. Kirk, Londres, 1946). Dans les deux cas, au fond, l'enjeu était le même : sous les oppositions s'exprimait une option ou du moins une orientation dans le sens d'un ministère dérivant de la communauté ou bien d'un pouvoir apostolique [3]. L'évêque d'Oxford, initiateur du recueil *The Apostolic Ministry*, définissait l'option essentielle dans ces termes : est-ce l'Eglise qui crée son ministère ou est-ce le ministère qui, antérieur en un certain sens à l'Eglise, fait celle-ci ? (*op. cit.* p. 26 et 30). Les titres des livres ou brochures écrits en réponse à *Apostolic Ministry* sont significatifs : T. W. Manson, *The Church's Ministry* (Londres, 1948); St. Neill et alii, *The Ministry of the Church* (Londres et Edimbourg, 1947). Dans l'introduction de cette dernière publication (p. 28), Bishop Neill écrivait ces graves paroles : « Nous donnons différentes réponses parce que nous ne croyons pas à la même espèce de Dieu, ou du moins nous ne croyons pas en Dieu de la même manière ». Ainsi sommes-nous invités à chercher la racine de l'opposition ecclésiologique dans une différence de théologie : nous verrons — à vrai dire, nous avons déjà vu — qu'il faut en effet aller jusque-là.

A Amsterdam (août-septembre 1948), la différence susdite est devenue claire et la question de l'apostolicité est apparue comme marquant la ligne

[1] Voir dans *Convictions. A Selection from the Responses...* ed. by L. Hodgson. Londres, 1934, p. 57 (Northern Baptist Convention), p. 59 (Seven Day Baptist Gen. Confer.; avec la considération vraiment curieuse qu'une doctrine de médiation sacerdotale ne convient guère à une époque de démocratie; une considération analogue est exprimée par la Reformed Church, U.S.A., p. 222-223).

D'autre part, un membre des Eglises libres écrivait : « La question fondamentale est de savoir si l'Eglise tient son existence d'une dotation originelle de vie, de laquelle un certain pouvoir essentiel doit continuer à être dérivé par un certain canal fixé, ou de centres individuels de vie, jaillissant spontanément et indépendamment, qui tendent à s'unir par attraction naturelle. » A. Back, dans *Pathways to Christian Unity*, p. 174; cité dans la brochure 82 publiée (en avril 1937) par le comité de continuation de Foi et Constitution (= Rapport n° 1 de la Comm. IV sur l'Unité de l'Eglise), p. 48.

[2] A propos du rapport sur la signification de l'unité et rapport final d'Edimbourg, M. Harris Franklin Rall posait la question : « The Church, given or gathered ? », dans *Christendom*, 1939, p. 164-173.

Dans ses conférences publiées sous le titre *Le problème de l'unité chrétienne*, Paris 1946, p. 152, M. Marc Boegner, se référant au rapport d'Edimbourg, notait que « les divisions des Eglises, *à l'intérieur du mouvement œcuménique...* tiennent beaucoup moins aux questions de foi qu'aux questions d'*ordre* et de *ministère*, en un mot à la question de la succession apostolique. »

[3] Pour l'Eglise de l'Inde du Sud, cf. J. Hamer, « Tension au sein de l'anglicanisme », dans *Nouv. revue théol.*, 70 (1948), p. 67-79.

de clivage entre une ecclésiologie protestante et une ecclésiologie catholique. Faisant le point des cinq études sur la doctrine de l'Eglise, le prof. C. T. Craig, vice-président de la Ire Commission (sur « l'Eglise universelle dans le dessein de Dieu ») notait comme cinquième et dernier point de désaccord la façon de concevoir la continuité dans l'Eglise : continuité *horizontale* avec les Douze institués par le Christ, ou relation *verticale* au Seigneur vivant de l'Eglise : en ce cas, l'Eglise se réalise *là où* le Seigneur se manifeste et est obéi [1]. Dans une très intéressante conférence de presse (1er septembre 1948) [2], le Dr Lilje, surintendant à Hanovre, et le Dr Van Dusen, président du Département d'études du Conseil œcuménique, ont désigné, en termes très précis, le même point de divergence. On le trouve évoqué, d'ailleurs, dans le Rapport officiel de la Section I : d'un côté, « continuité visible de l'Eglise dans la succession apostolique de l'épiscopat », d'un autre côté, « initiative de la Parole de Dieu et réponse de la foi » [3]. En sorte que le chroniqueur catholique de la conférence d'Amsterdam dans les *Etudes* [4], le R. P. Rouquette, interprétait de la façon la plus exacte le problème ecclésiologique qui divise le Mouvement œcuménique à l'intérieur de lui-même, lorsqu'il disait : la différence est celle d'un monde catholique et d'un monde protestant. De part et d'autre on fait tout dépendre de l'acte de Dieu. Mais d'un côté, on pense que Dieu est vraiment entré dans l'histoire, que son action épouse les formes de réalités sociales, historiques, qu'elle suit une logique horizontale. De l'autre côté, l'action de Dieu est conçue comme purement verticale.

Dans les catégories de notre étude, cette opposition nous apparaîtra comme s'établissant, d'une part, entre une logique d'apostolicité et une logique prophétique; d'autre part, entre un rattachement de l'Eglise au Christ, Verbe incarné, et un rattachement de l'Eglise au Seigneur céleste. Nous avons déjà rencontré plusieurs fois ces points, il n'est que d'en reprendre une formulation synthétique.

La Réforme est née d'une réaction contre un état de choses où, par la prédominance de l'appareil ecclésiastique et de la raison théologique scolastique, l'homme semblait être le maître des interventions de Dieu. Le conditionnement ecclésial-humain du salut était poussé à sa limite, voire au delà de limites qu'on n'eût pas dû franchir. Redisons-le : une réaction était nécessaire, dans la ligne où a voulu se situer celle des Réformateurs. Plus on étudie la période des deux siècles qui précèdent la Réforme, plus la chose apparaît dans une évidence nourrie de textes et de faits. Mais la réaction des Réformateurs a été de celles qui tuent le malade pour le guérir. Elle a voulu rendre le salut dépendant de la seule action de Dieu. Pour que le salut ne devienne jamais, en rien et à aucun titre, l'œuvre de l'homme, les Réformateurs ont voulu que la foi, la vie réconciliée, et donc la substance intérieure du christianisme et de l'Eglise ne se trouvassent jamais en nous comme une chose donnée et dont on pourrait user. Je compte montrer ailleurs plus adéquatement que l'inspiration foncière de leur réaction est ce que j'appelle *l'actualisme de Dieu*, c'est-

[1] Cf. *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*. 5. Prem. ass. du Conseil œc... *Rapport officiel*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, p. 41, 65, 74, 76.

[2] *Press Release* no 46 (ronéotypé), p. 3 et 8 (Dr Lilje) et 5 (Dr Van Dusen).

[3] *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*. 1. « L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu. » Neuchâtel-Paris, 1949, p. 305.

[4] R. Rouquette, « La première assemblée du Conseil œcuménique. Amsterdam 1948 », dans *Etudes*, 261 (avr. 1949), p. 3-29 : cf. p. 12-16.

lieu commun. Il n'est pourtant pas inutile d'y revenir, à la lumière de la longue étude que nous nous sommes imposée dans l'ouvrage mentionné au début de cet article.

Dès la conférence de Foi et Constitution de 1927, les deux tendances apparaissaient à propos de la doctrine concernant l'Eglise (section III); leur opposition est relevée dans les réponses de plusieurs communions au rapport de la conférence [1]. Mêmes remarques après la conférence d'Edimbourg de 1937 [2]. Peu avant la conférence d'Amsterdam de 1948, une double discussion s'est poursuivie dans l'anglicanisme et même dans d'autres communions de langue anglaise : l'une autour d'un acte ecclésiastique important, la constitution d'une Eglise unie de l'Inde du Sud, l'autre autour d'un livre, *The Apostolic Ministry* (édité par E. Kirk, Londres, 1946). Dans les deux cas, au fond, l'enjeu était le même : sous les oppositions s'exprimait une option ou du moins une orientation dans le sens d'un ministère dérivant de la communauté ou bien d'un pouvoir apostolique [3]. L'évêque d'Oxford, initiateur du recueil *The Apostolic Ministry*, définissait l'option essentielle dans ces termes : est-ce l'Eglise qui crée son ministère ou est-ce le ministère qui, antérieur en un certain sens à l'Eglise, fait celle-ci ? (*op. cit.* p. 26 et 30). Les titres des livres ou brochures écrits en réponse à *Apostolic Ministry* sont significatifs : T. W. Manson, *The Church's Ministry* (Londres, 1948); St. Neill et alii, *The Ministry of the Church* (Londres et Edimbourg, 1947). Dans l'introduction de cette dernière publication (p. 28), Bishop Neill écrivait ces graves paroles : « Nous donnons différentes réponses parce que nous ne croyons pas à la même espèce de Dieu, ou du moins nous ne croyons pas en Dieu de la même manière ». Ainsi sommes-nous invités à chercher la racine de l'opposition ecclésiologique dans une différence de théologie : nous verrons — à vrai dire, nous avons déjà vu — qu'il faut en effet aller jusque-là.

A Amsterdam (août-septembre 1948), la différence susdite est devenue claire et la question de l'apostolicité est apparue comme marquant la ligne

[1] Voir dans *Convictions. A Selection from the Responses...* ed. by L. Hodgson. Londres, 1934, p. 57 (Northern Baptist Convention), p. 59 (Seven Day Baptist Gen. Confer.; avec la considération vraiment curieuse qu'une doctrine de médiation sacerdotale ne convient guère à une époque de démocratie; une considération analogue est exprimée par la Reformed Church, U.S.A., p. 222-223).

D'autre part, un membre des Eglises libres écrivait : « La question fondamentale est de savoir si l'Eglise tient son existence d'une dotation originelle de vie, de laquelle un certain pouvoir essentiel doit continuer à être dérivé par un certain canal fixé, ou de centres individuels de vie, jaillissant spontanément et indépendamment, qui tendent à s'unir par attraction naturelle. » A. Back, dans *Pathways to Christian Unity*, p. 174; cité dans la brochure 82 publiée (en avril 1937) par le comité de continuation de Foi et Constitution (= Rapport n° 1 de la Comm. IV sur l'Unité de l'Eglise), p. 48.

[2] A propos du rapport sur la signification de l'unité et rapport final d'Edimbourg, M. Harris Franklin Rall posait la question : « The Church, given or gathered ? », dans *Christendom*, 1939, p. 164-173.

Dans ses conférences publiées sous le titre *Le problème de l'unité chrétienne*, Paris 1946, p. 152, M. Marc Boegner, se référant au rapport d'Edimbourg, notait que « les divisions des Eglises, *à l'intérieur du mouvement œcuménique...* tiennent beaucoup moins aux questions de foi qu'aux questions d'*ordre* et de *ministère*, en un mot à la question de la succession apostolique. »

[3] Pour l'Eglise de l'Inde du Sud, cf. J. Hamer, « Tension au sein de l'anglicanisme », dans *Nouv. revue théol.*, 70 (1948), p. 67-79.

de clivage entre une ecclésiologie protestante et une ecclésiologie catholique. Faisant le point des cinq études sur la doctrine de l'Eglise, le prof. C. T. Craig, vice-président de la Ire Commission (sur « l'Eglise universelle dans le dessein de Dieu ») notait comme cinquième et dernier point de désaccord la façon de concevoir la continuité dans l'Eglise : continuité *horizontale* avec les Douze institués par le Christ, ou relation *verticale* au Seigneur vivant de l'Eglise : en ce cas, l'Eglise se réalise *là où* le Seigneur se manifeste et est obéi [1]. Dans une très intéressante conférence de presse (1er septembre 1948) [2], le Dr Lilje, surintendant à Hanovre, et le Dr Van Dusen, président du Département d'études du Conseil œcuménique, ont désigné, en termes très précis, le même point de divergence. On le trouve évoqué, d'ailleurs, dans le Rapport officiel de la Section I : d'un côté, « continuité visible de l'Eglise dans la succession apostolique de l'épiscopat », d'un autre côté, « initiative de la Parole de Dieu et réponse de la foi » [3]. En sorte que le chroniqueur catholique de la conférence d'Amsterdam dans les *Etudes* [4], le R. P. Rouquette, interprétait de la façon la plus exacte le problème ecclésiologique qui divise le Mouvement œcuménique à l'intérieur de lui-même, lorsqu'il disait : la différence est celle d'un monde catholique et d'un monde protestant. De part et d'autre on fait tout dépendre de l'acte de Dieu. Mais d'un côté, on pense que Dieu est vraiment entré dans l'histoire, que son action épouse les formes de réalités sociales, historiques, qu'elle suit une logique horizontale. De l'autre côté, l'action de Dieu est conçue comme purement verticale.

Dans les catégories de notre étude, cette opposition nous apparaîtra comme s'établissant, d'une part, entre une logique d'apostolicité et une logique prophétique; d'autre part, entre un rattachement de l'Eglise au Christ, Verbe incarné, et un rattachement de l'Eglise au Seigneur céleste. Nous avons déjà rencontré plusieurs fois ces points, il n'est que d'en reprendre une formulation synthétique.

La Réforme est née d'une réaction contre un état de choses où, par la prédominance de l'appareil ecclésiastique et de la raison théologique scolastique, l'homme semblait être le maître des interventions de Dieu. Le conditionnement ecclésial-humain du salut était poussé à sa limite, voire au delà de limites qu'on n'eût pas dû franchir. Redisons-le : une réaction était nécessaire, dans la ligne où a voulu se situer celle des Réformateurs. Plus on étudie la période des deux siècles qui précèdent la Réforme, plus la chose apparaît dans une évidence nourrie de textes et de faits. Mais la réaction des Réformateurs a été de celles qui tuent le malade pour le guérir. Elle a voulu rendre le salut dépendant de la seule action de Dieu. Pour que le salut ne devienne jamais, en rien et à aucun titre, l'œuvre de l'homme, les Réformateurs ont voulu que la foi, la vie réconciliée, et donc la substance intérieure du christianisme et de l'Eglise ne se trouvassent jamais en nous comme une chose donnée et dont on pourrait user. Je compte montrer ailleurs plus adéquatement que l'inspiration foncière de leur réaction est ce que j'appelle *l'actualisme de Dieu*, c'est-

[1] Cf. *Désordre de l'homme et dessein de Dieu.* 5. Prem. ass. du Conseil œc... *Rapport officiel.* Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, p. 41, 65, 74, 76.

[2] *Press Release* n° 46 (ronéotypé), p. 3 et 8 (Dr Lilje) et 5 (Dr Van Dusen).

[3] *Désordre de l'homme et dessein de Dieu.* 1. « L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu. » Neuchâtel-Paris, 1949, p. 305.

[4] R. Rouquette, « La première assemblée du Conseil œcuménique. Amsterdam 1948 », dans *Etudes*, 261 (avr. 1949), p. 3-29 : cf. p. 12-16.

à-dire la dépendance non pas uniquement actuelle et totale — car la théologie catholique de tradition augustinienne et thomiste ne vit que de cette affirmation — mais *exclusive*, d'un acte de Dieu; d'un acte qui ne va pas au delà de son actualité immédiate; qui n'a, pour ainsi dire, pas d'épaisseur, qui n'engage aucune continuité. Ces présupposés, joints à la fausse idée de la transcendance selon laquelle ce qui serait *donné*, même par Dieu, à la créature serait autant de retiré à Dieu (voir sur ce point notre livre), ont amené les Réformateurs à concevoir la réalité chrétienne comme relevant exclusivement d'actes de Dieu discontinus, d'interventions actuelles et d'une relation immédiate au Dieu transcendant : une sorte de pointillé déterminé par une relation purement verticale à la grâce toujours libre de Dieu. Mais ainsi, pour mieux affirmer la cause divine, n'a-t-on pas volatilisé son effet ? N'est-on pas amené à ne voir qu'une cause toujours en action, mais qui, finalement, ne produit *rien*; et, pour appliquer ceci à l'Eglise, une sorte d'imminence perpétuelle du Saint-Esprit sans effet ecclésial ? Un pointillé d'Eglise, en dépendance verticale d'actes de Dieu survenant d'en haut *hic et nunc*, et c'est tout [1]. Est-ce là le corps du Christ ?

L'Eglise me paraît ramenée ainsi à une logique prophétique d'avant l'incarnation du Fils de Dieu : une logique de promesse, d'attente et de figures. Elle vit d'une foi en la promesse de Dieu communiquée par sa parole; les sacrements mêmes ne sont que les signes qui accompagnent la foi en la promesse.

Quand on lit les textes spirituellement si prenants, mais doctrinalement si trompeurs du néocalvinisme influencé par le barthisme, on ne peut s'empêcher d'évoquer la situation des prophètes de l'Ancienne Disposition, ou même celle d'Israël pendant la période des Juges. Israël a vécu alors idéalement sous la souveraineté directe de Jahvé seul; celui-ci conduisait et, éventuellement, sauvait son peuple, non au moyen d'une institution stable, donnée, mais par des libérateurs ou des « Juges », sorte de guerriers charismatiques suscités par Dieu pour un instant, selon une logique prophétique. Nous avons vu plus haut que l'idéal de l'ecclésiologie protestante se réalise au mieux dans une Eglise confessante, ou groupe de vrais fidèles qui sortent sans cesse de l'Eglise installée, de l'institution tentée de mettre sa confiance en elle-même. Cela se fait par l'action des « prophètes », d'hommes suscités, un peu comme l'a été K. Barth pour l'Eglise confessante en 1933-1934. *Ecclesia semper reformanda...*

Mais je crois, avec d'excellents théologiens réformés [2], que si le livre des Juges exprime cet idéal d'un peuple censé ne s'attendre qu'à Dieu de sa subsistance et de sa conduite, que si tel est son premier sens ecclésiologique, il a aussi pour sens de montrer que cet idéal n'a pu être suivi, et de conduire à David, à l'institution royale. Avec David et la royauté davidique, on franchit une étape qui aura pour le Peuple de Dieu une valeur définitivement typique; on passe de la pure logique charismatique à une logique d'institution. Il est dit que l'Esprit de Dieu fondit sur David à partir de ce jour et dans la suite :

[1] Comp. les références données dans la troisième partie de notre livre. Très représentative nous paraît l'étude de M. J. Ellul, « Signification actuelle de la Réforme », dans *Protestantisme français*; cf. par ex. p. 156.

[2] W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, 6e éd., t. II, p. 115-116, 129-130, et surtout 131-132 et 136 s.

c'est-à-dire qu'il demeura [1], préfigurant ainsi la condition de l'Eglise sous le régime messianique du vrai Fils de David. Avec la venue du Verbe de Dieu, non plus seulement comme une parole, mais substantiellement et dans une incarnation, nous n'en sommes plus à un régime prophétique d'annonce et de promesse, mais de salut advenu et de don; si nous ne jouissons pas encore de tous ses fruits, nous vivons du *don* qui nous a été vraiment *fait* de Jésus-Christ et de son Esprit; si nous n'en avons que les « arrhes », nous *avons* cependant les biens de la Nouvelle et définitive Alliance, celle après laquelle il n'y en aura point d'autre. Dieu s'est vraiment communiqué à nous en son Fils et en son Esprit.

Le point décisif est finalement celui de l'incarnation, de la valeur qu'on lui reconnaît ou de l'interprétation qu'on en donne, enfin du lien qu'on voit entre l'Eglise et le Verbe incarné.

Pour nous, non moins que pour les Réformateurs, le salut et l'Eglise dépendent d'un acte de Dieu; pour nous, non moins que pour les Réformateurs, l'Eglise se bâtit « von Christus her », comme dit K. Barth [2] : à partir du Christ, qui en est véritablement le principe. Mais quel acte de Dieu, et quel Christ ? Que l'Eglise dépende de l'action de son Seigneur ressuscité, nous ne l'affirmons pas moins que les Réformateurs. C'est lui qui, entré dans le Saint des Saints, intercède pour nous et nous distribue les dons spirituels de son sacrifice; c'est lui qui nous envoie son Esprit, nous fait croire à sa parole et la comprendre, lui qui opère dans les sacrements, qui est présent dans l'eucharistie. Mais tous ces dons, qui sont les biens de la Nouvelle et éternelle Alliance, sont donnés par le Seigneur glorifié, au nom de cette Nouvelle Disposition en laquelle il a institué le Peuple de Dieu durant les jours de sa chair. Tout vient du Christ céleste et tout vient de l'incarnation. Tout vient du Christ céleste pour actualiser, effectuer en nous l'œuvre accomplie une fois en son incarnation rédemptrice; pour nous en approprier personnellement le don. Mais tout vient du Christ incarné qui a posé une fois pour toutes dans le monde le corps de ce qu'il anime par l'envoi de son Esprit. L'acte spirituel qu'il opère et qu'on peut appeler sa parole intérieure, transcendante et actuelle, nous approprie la parole qu'il a dite et confiée au corps apostolique; les actes spirituels de régénération, d'incorporation, de nourriture, etc., qu'il opère et qui construisent l'être mystique de l'Eglise s'exercent dans les sacrements qui procèdent de ce qu'il a fait et institué en la chair [3]. L'ordre ordinaire de l'action du Seigneur glorifié est de mettre l'Esprit dans le corps qui procède de son incarnation. Certes, ce n'est là que l'ordre *ordinaire*. Il y a toujours la possibilité que, pour marquer la souveraine liberté de sa grâce, Dieu opère sans se lier aux formes qu'il a lui-même instituées. Les scolastiques disaient,

[1] Cf. VISCHER, *op. cit.*, p. 141 et 200-201; comp. J.-L. LEUBA, « Le dualisme Israël-Juda... », dans *Verbum caro*, 1 (1947), surtout p. 174 s., 179.

[2] *Kirchliche Dogmatik*, I/2, p. 234.

[3] Pour saint Jean (l'eau et le sang, représentant le baptême et l'eucharistie, coulent du corps du Christ historique : cf. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, Bâle, 1944, p. 73-75) et pour saint Paul (cf. E. KÄSEMANN, « Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre », dans *Evangelische Theologie*, 1948, n° 9-10), les sacrements rattachent l'Eglise au Christ historique qui les a institués, et à sa mort. — Voir aussi PH. MENOUD, « La définition du sacrement selon le Nouveau Testament », dans *RThP*, nouv. sér., 30 (1950), p. 138-147.

et l'on répète après eux mais sans tirer toujours du principe les conséquences qu'il implique : *Potentia Dei non alligatur sacramentis :* la puissance de Dieu n'est pas liée aux sacrements. Pour bien marquer dès le début que tel était le type d'Eglise qu'il voulait et qu'il fallait toujours compter avec ses irruptions, Dieu a suscité, à côté de l'apostolat institué des Douze, l'apostolat prophétique de saint Paul : « apôtre non de la part des hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme... L'Evangile que j'ai prêché, ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu ni appris, mais par une révélation de Jésus-Christ » (Gal. 1. 1 et 11). D'où, si l'on isole cet aspect *réel*, mais partiel, la possibilité de ce que j'appelle un « galatisme », c'est-à-dire, dans la ligne polémique de certains textes des *Galates*, une référence *exclusive* et directe, « verticale », au Christ céleste, avec une volonté de ne pas connaître le Christ selon la chair et les institutions corporelles qui se rattachent à celui-ci. L'Epître aux Galates révèle qu'il y eut un danger en ce sens chez saint Paul lui-même. Mais saint Paul a surmonté les possibilités schismatiques de son « galatisme » en voulant garder la communion avec Jérusalem, avec le corps de ceux qui avaient été institués apôtres par le Christ durant les jours de sa chair. Lui qui avait commencé par les Galates — même si cette épître n'est pas sa première — a fini par les Pastorales. Il n'est pas surprenant que toute interprétation du christianisme de tendance « galatiste » élimine les Pastorales comme représentant une intrusion de loi, de tradition, de succession apostolique... Mais la vérité n'admet ni la méconnaissance de l'Epître aux Galates, ni le rejet des Pastorales. La vérité honore, selon le lien que Dieu a mis entre elles, l'œuvre du Verbe incarné et l'action du Seigneur glorieux.

Ces quelques pages vont paraître dans l'année du centenaire du concile de Chalcédoine (451), que professent tenir, avec l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes, les grandes communions issues des Réformes du XVIe siècle. Elles voudraient adresser à celles-ci une adjuration inspirée par le désir de voir progresser la cause de la véritable unité chrétienne. Que la commémoraison de Chalcédoine nous soit à tous une occasion de réfléchir sur le fait décisif de l'incarnation : l'union sans confusion des deux natures dans le Christ, la logique et le régime dans lesquels les relations de l'homme avec Dieu ont été mises de ce fait. A la lumière de ce dogme majeur, il faudrait considérer les principaux points suivants :

— Le régime de salut voulu par Dieu n'est ni celui d'une pure déclaration de pardon par une parole prophétique, ni celui d'un acte du seul Dieu transcendant. Dieu s'adjoint une cause de salut prise du sein de la nature humaine. L'Eglise comme « Peuple des Saints du Très-Haut » ne se construit pas uniquement du ciel, par le seul acte du Dieu céleste, mais aussi de la terre, d'où l'acte de Dieu appelle et s'adjoint une coopération humaine. Dans cette perspective, le rôle de la Vierge Marie apparaît comme digne d'une considération très attentive et positive. On a déjà pressenti, dans le Mouvement œcuménique, on commence à sentir sérieusement dans le protestantisme, qu'on ne pourra pas toujours demeurer étranger à une attitude positive envers la Mère de Dieu. Le « galatisme » le peut; et de fait, la seule mention que nous ayons de Marie chez saint Paul se trouve dans l'Epître aux Galates, où elle est évoquée seulement comme mère du Christ selon la chair, soumis à la loi, et *qui est mort* en crucifiant la loi avec lui. Mais l'Epître aux Galates n'est pas tout saint Paul, et saint Paul n'est pas tout le christianisme. Qu'il nous aide à nous garder de certaines gnoses mariales qui aboutiraient à transformer la religion

en mariano-christianisme; il ne saurait nous empêcher de scruter la réalité chrétienne.

— Cette réalité est en dépendance de l'œuvre du Verbe incarné, et il y aura lieu de considérer attentivement cette dépendance. L'Eglise *est* le Peuple de Dieu sous régime du Christ advenu, constitué par lui selon une Nouvelle et définitive Disposition. Cette Disposition comporte la révélation trinitaire, l'institution des sacrements de régénération, incorporation, nourriture, etc.; celle du ministère apostolique : bref, des éléments essentiels de l'Eglise comme ensemble de « moyens de la vocation à salut », c'est-à-dire comme institution. Puis, comme l'âme de ce corps, le don du Saint-Esprit. L'effort à faire, ici, doit porter sur l'intelligence de la vraie nature de l'Eglise : Peuple de Dieu, Assemblée des saints, mais peuple constitué tel par l'œuvre du ministère des « moyens de la vocation à salut », dont l'ensemble constitue l'institution ecclésiale, celle qui précède et fait l'Eglise au sens de communauté. C'est au terme d'un tel effort qu'on peut espérer percevoir la notion d'apostolicité et, au delà de toute preuve par les textes, sa nécessité structurale dans une Eglise de l'incarnation.

— Par là, on sera en mesure de se faire une juste idée de l'unité chrétienne : unité spirituelle à la fois procurée et exprimée par l'unité externe. L'appareil extérieur de l'Eglise, ses sacrements, la compétence et les actes du ministère, apparaîtront alors dans leur vraie lumière. On comprendra que, là aussi, il y a, entre la créature et Dieu, une certaine union d'opération, sans confusion.

— Tout cet effort devra s'accompagner d'une réflexion portant sur deux points dont le premier a aussi un aspect philosophique :

1° la vraie nature, le vrai rapport de la transcendance et de l'immanence. Il faut absolument se débarrasser de cette idée fausse et qui ne supporte pas l'examen, selon laquelle la réalité des dons de Dieu offusquerait sa gloire; selon laquelle, encore, ce qu'on poserait dans la créature, même au titre de don de Dieu, serait autant qu'on retirerait à celui-ci.

2° la valeur positive, pour le résultat final qui sera la récolte de Dieu, de ce qui se fait durant ce temps qui sépare l'Ascension ou la Pentecôte de la Parousie et qui est le temps de l'Eglise. Il est possible que, sans m'en rendre compte, j'interprète trop « catholiquement » le livre de M. O. Cullmann, *Christ et le temps*. La très grande portée que j'attribue à ce livre tient à ce que je pense qu'il signifie. J'y vois établie l'idée qu'entre la croix et la Parousie *il se fait quelque chose*, du point de vue de l'histoire du salut; peut-être, sans doute même M. Cullmann ne voit-il pas toute l'immanence du mystère du Christ à l'œuvre de l'Eglise qui se développe entre Pâques et la Parousie, mais une première et, je crois, décisive ouverture est faite en ce sens, confirmée par les acquisitions, très remarquables également, d'autres chercheurs.

Il se passe actuellement dans le protestantisme quelque chose qui porte la promesse de résultats dont on ne peut que se réjouir. C'est ce qu'on pourrait appeler la redécouverte de larges tranches de l'héritage chrétien, ou encore la découverte du caractère évangélique de bien des choses « catholiques » [1]. Découverte et redécouverte sont le fruit, tout à la fois, de travaux historiques, textuels, d'une théologie systématique alimentée par le « retour aux Réfor-

[1] Je ne puis, sous peine d'allonger sans mesure cette étude, justifier ce que j'avance ainsi et qui ne fait de doute pour aucun homme tant soit peu informé. J'espère rédiger et publier ailleurs quelques notes sur ce sujet.

mateurs » et d'une réflexion à la fois théologique et pastorale s'exerçant avec réalisme sur la question de la mission de l'Eglise : le tout, il ne faut pas l'oublier, bénéficiant du dialogue œcuménique, de ses exigences et de ses apports. Béni soit Dieu qui nous permet d'assister, et peut-être même de coopérer quelque peu, à cette croissance de la connaissance du Christ et de son œuvre. A mon avis, c'est dans ce travail positif, dans l'orientation nouvelle, beaucoup plus réaliste, d'un grand nombre d'études, que se trouve la force montante du protestantisme. Je crois, pour ma part, que des livres comme *Christ et le temps*, la *Theologie des N. T.* de Stauffer, *Joie du ciel sur la terre* de M. Thurian, *En Bok om Kyrkan* des théologiens suédois, nombre d'articles de revues enfin, marquent le reflux de la marée barthienne et la réapparition d'une terre ferme.

J'ai une grande admiration pour le génie théologique et pour le caractère de K. Barth. Celui-ci a été, dans la conjoncture où il est intervenu, un homme providentiel. Il a réappris aux protestants le respect d'affirmations dogmatiques essentielles; il a apporté dans la pensée religieuse un souffle dont nous-mêmes, catholiques, avons profité : je le reconnais, au sens le plus fort du mot, pour mon propre compte. Mais je crois, je vois, depuis une douzaine d'années avec une force croissante, que, s'il a joué son rôle, il risque de faire maintenant beaucoup de mal au protestantisme. Enfermé dans sa dialectique d'opposition, de disjonction entre toute immanence et la transcendance [1], dans sa philosophie de l'*Ereignis*, il travaille dorénavant moins à guérir les protestants de la décomposition libérale qu'à les éloigner du sentiment vrai de la réalité chrétienne. Sa parole de Dieu, qui est toute liberté et décision, qui survient et intervient où et quand il lui plaît, n'est pas le Verbe incarné; c'est une interprétation philosophique et systématique, non une théologie de la réalité chrétienne. Avec de tels principes, évidemment, il n'y a pas de vraie réalité ecclésiale, l'ecclésiologie est remplacée par une interprétation, qu'on peut aussi bien qualifier de philosophique que de prophétique, des possibilités d'irruption de Dieu... [2]. Il est temps que, tout en reconnaissant la grandeur de l'œuvre accomplie par K. Barth, les protestants cessent de se laisser dominer par les thèmes barthiens.

Le Conseil œcuménique lui-même se veut, comme tel, affranchi de ces thèmes. Un effort extrêmement intéressant a été fait par son secrétaire général, le pasteur Visser't Hooft, pour penser théologiquement l'existence et le rôle du Conseil [3], théologiquement et donc ecclésiologiquement, bien que le Conseil ne soit nullement une super-Eglise ou une partie d'Eglise. Le Conseil veut être seulement un service de l'unité à trouver et éventuellement une voix d'une certaine unité qui serait donnée. Service de l'unité à trouver, en constituant par lui-même déjà et en favorisant de toutes manières la possibilité

[1] On ne peut tout de même pas considérer comme conforme à l'Ecriture une interprétation comme celle-ci du *(Christ) en nous* de saint Paul : « « Au-dessus de nous », « derrière nous », « au delà de nous », voilà ce que signifie cet « en nous » dans l'acception paulinienne... » *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 48.

[2] Voir l'étude de J.-L. Leuba, « Le problème de l'Eglise chez M. K. Barth », dans *Verbum caro*, 1 (1947), p. 4-24.

[3] Le texte unique et essentiel où s'exprime cette théologie est, au moment où je rédige : « Qu'est-ce que le Conseil œcuménique des Eglises ? », paru d'abord dans *Hommage et reconnaissance à Karl Barth...* (*Cahiers théol. de l'actualité protest.*). Neuchâtel-Paris, p. 124-145, puis en brochure, puis dans *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*. 1. *L'Eglise universelle...*, p. 263-289.

d'un dialogue constructif; éventuellement voix, témoignage, organe de l'unité que le Seigneur aurait déjà donnée. De ces deux aspects, le premier est de beaucoup le plus marqué, et même le seul marqué dans la constitution du Conseil, et c'est normal : il est le seul qui existe d'une façon ferme et telle qu'elle puisse, dès maintenant de manière stable, fournir un statut à une institution. Le second, par contre, est beaucoup plus souligné dans le texte de M. Visser't Hooft. Il me paraît incontestable que la façon dont il y est présenté rend un son barthien; le moins qu'on puisse dire est qu'un esprit habité par la musique barthienne s'y sentira très à l'aise et y retrouvera bien des harmoniques de sa « mentalité », tandis qu'un catholique ne peut se retenir d'éprouver un certain malaise. Il croit y percevoir un écho de l'idée que l'Eglise est *là où* des hommes confessent la Seigneurie du Christ (cf. *Désordre de l'homme*, p. 265); que l'unité, et donc l'être de l'Eglise est essentiellement l'unité de cette confession, « la communauté de foi devient partiellement visible » (p. 279). Bref, une ecclésiologie de *Bekennende Kirche*.

Il n'est pas impossible que la pensée personnelle de M. Visser't Hooft se soit formée dans ce sens; on en trouverait sans doute des indices dans tel ou tel de ses autres écrits [1]. On ne saurait lui en faire un grief, mais on est en droit d'attendre du Conseil œcuménique et de son interprète qu'ils n'imposent, ni de près ni de loin, à l'œcuménisme, une idéologie particulière. La tâche est difficile. D'autant plus que le Conseil, au delà de sa fonction de Bureau central du Mouvement œcuménique qui n'est certes pas peu de chose, ne peut définir son rôle que comme un rôle prophétique : l'organe possible des occasions de Dieu, sensible à ses visites, s'efforçant d'être l'instrument de ce qui n'existe pas encore mais peut être donné... Je sais que le Conseil œcuménique s'applique très attentivement à n'imposer aucune ecclésiologie particulière non seulement au Mouvement œcuménique, mais à lui-même, Conseil. Depuis le texte, qui remonte à l'immédiate après-guerre, sur lequel j'ai fait les remarques qu'on vient de lire, M. Visser't Hooft a considérablement éclairci la position théologique du Conseil. [2] Il est clairement entendu que le Conseil n'impose à aucune Eglise membre de relativiser sa propre conception de l'Eglise, à cette seule condition qu'elle admette — et toutes les communions l'admettent, y compris l'Eglise catholique — qu'il existe des membres de l'Eglise du Christ en dehors des limites visibles de sa communion, et qu'on doit chercher un contact vivant avec tous ceux qui confessent Jésus-Christ comme Seigneur. Ceci pourrait être interprété dans le sens de l'Eglise invisible, et le Conseil ne se reconnaît pas le droit d'empêcher une Eglise membre de l'interpréter ainsi. Mais cette interprétation n'est à aucun degré impliquée dans l'énoncé du principe. De même souligne-t-on avec soin que le fait de se dire prêt à rendre un témoignage d'unité quand cela serait donné par Dieu, ne se rattache à aucune position barthienne : cela relève seulement de la situation concrète, dans laquelle il est impossible de ne pas se demander : nous est-il donné, *hic et nunc*, de dire quelque chose en commun ? Encore une fois, s'il y a « logique prophétique », cela tient à la nature des choses, à celle du problème posé aujourd'hui

[1] Par exemple, *Grandeur et misère de l'Eglise*, p. 63 s.

[2] On peut même penser que, dans la mesure où, comme je l'ai entendu dire, M. Visser't Hooft parlerait ici de « vestigia Ecclesiae », il échapperait très expressément à une logique d'Eglise invisible et se rapprocherait du point de vue que j'appellerais « catholique » au sens large. Car, dans les « vestigia Ecclesiae », le mot Eglise désigne, sans précision particulière d'ailleurs, l'*institution* ecclésiale, et pas seulement la communion des saints.

aux chrétiens désunis, par un vouloir évident de Dieu : un problème pour lequel il n'y a pas de véritable précédent et dont la solution ne peut être que donnée par une effusion inédite de la grâce et de la lumière de Dieu; grâce et lumière vers lesquelles tout ce qu'on peut faire est de tendre des antennes, dans la fidélité laborieuse à ce qui peut nous en être donné comme notre pain quotidien.

Je ne puis évidemment pas ici reprendre tout le débat que soulèvent de pareilles questions : ce serait recommencer *Chrétiens désunis*. Je citerai seulement quelques lignes de ce livre (p. 181-182) : « L'Eglise (catholique) n'est pas fermée à l'idée d'une marge ouverte aux possibilités d'intervention de l'Esprit, où s'inscrirait le mouvement œcuménique... Cependant, elle sent très vivement le danger qu'il y a à tabler sur un vouloir de Dieu situé *en avant* de nous, et qui se manifesterait dans l'avenir... Chez les participants du mouvement œcuménique, il y a, à un degré plus ou moins accusé, la conviction qu'il existe un vouloir de Dieu sur son Eglise, qui n'est pas entièrement donné *en arrière* (si l'on peut dire, car *Christus cras et hodie...*), mais *en avant*, et à quoi l'Eglise doit s'ouvrir... Or, sans nier que Dieu intervienne et parle dans l'histoire, l'Eglise catholique craint qu'une action tendue trop exclusivement en avant ne fasse oublier le donné qui, sans être à proprement parler en arrière, est cependant quelque chose de défini, d'acquis et d'imprescriptible; elle craint que le souci d'entendre parler Dieu en *1950* et de lui obéir, ne fasse oublier les promesses et les paroles créatrices qui sont à l'origine d'une Eglise que sa continuité avec le Christ garantit contre les possibilités de défaillance et la nécessité de devenir autre. »

Au fond, le Mouvement œcuménique parle *vie*, et l'Eglise catholique l'invite à insérer la vie dans la *structure*; elle lui rappelle que l'Esprit du Christ ne crée pas de toutes pièces le Corps du Christ, mais est envoyé pour animer un Corps dont la charpente a été posée par le Christ et par les apôtres; elle lui adresse la parole de l'unité et de l'apostolicité.

Le mouvement des études exégétiques, historiques et théologiques commencé avant la guerre, mais étonnamment amplifié depuis 1945, montre qu'il s'opère en ce moment une convergence remarquable. Nous redécouvrons ou revalorisons bien des choses, dans un sens dont nos frères séparés peuvent se réjouir. De leur côté, ceux-ci — et surtout les protestants — découvrent ou redécouvrent beaucoup de choses, dans le sens que nous souhaitons. En sorte que, sans s'illusionner sur l'immensité de la tâche à accomplir, voire sur des reculs partiels ou apparents, on peut être délibérément optimiste.

Dès maintenant, un grand nombre de théologiens protestants ont dénoncé l'idée d'Eglise invisible, comme ne répondant pas à ce que nous apprend le Nouveau Testament. [1]. Cette idée répondait, chez ceux qui l'ont introduite

[1] La réaction semble avoir commencé en même temps que la redécouverte de l'idée d'Eglise, vers 1930-31. Cf. par exemple R. WINCKLER, *Das Wesen der Kirche, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Sichtbarkeit*. Göttingen, 1931. Le prof. R. WILL écrivait, vers le même temps : « En voulant sauvegarder la transcendance du divin et les conditions spirituelles du salut, le protestantisme glissa cependant dans l'erreur contraire. Un spiritualisme outré se dressa en face du formalisme estimé idolâtre. On opposa l'Eglise invisible à l'Eglise visible. La première se volatilisa en un idéal abstrait, la seconde ne fut plus qu'un phénomène subalterne, presque profane, placé sous la tutelle de l'Etat. Le Christ n'était plus l'*alter ego* de l'Eglise, mais l'Eglise, dépouillée de ses attributs mystiques, n'était plus non plus l'épouse du Christ. On oublia que saint Paul, le patron de la

(à coup sûr Zwingli, et pour une part Calvin) à une définition de l'Eglise en fonction d'un acte *de Dieu*, ou plus exactement d'un acte du Dieu céleste, invisible. Une critique de l'idée d'Eglise invisible et, surtout une tentative de penser une ecclésiologie positive, devront, à mon avis, s'appuyer sur une considération de l'Incarnation, de l'œuvre du Fils de l'Homme, et de l'Eglise comme suite de l'« Economie » de l'Incarnation [1]. C'est dans ce sens que, rencontrant vraiment le roc, le Mouvement œcuménique a chance de faire progresser sa pensée ecclésiologique et de se rapprocher du terme en dehors duquel il n'aurait lui-même aucun sens : l'unité de tous dans un corps ecclésial visible, qui soit le corps *du Christ*.

YVES M.-J. CONGAR

Réforme, avait appelé l'Eglise le corps du Christ... » (« La conception protestante de l'Eglise », dans *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1932, p. 473). Récemment, la critique a été reprise avec force mais, à mon avis, sans que l'auteur aille jusqu'au bout, à savoir jusqu'à un plein rattachement de l'Eglise à l'œuvre du Verbe *incarné*, par M. H. ASMUSSEN, *Die Kirche und das Amt*, Munich, 1939.

[1] Voir la 3e partie du livre indiqué plus haut, et ma contribution à la publication *Chalkedon, Geschichte und Gegenwart* publié par la Faculté théologique St-Georges, de Francfort s. M., vol. 3.

THÈSES CATÉCHÉTIQUES SUR LE SAINT-ESPRIT

Les thèses qui suivent ont servi de canevas à des séminaires catéchétiques donnés lors du camp biblique de Vaumarcus en août 1950. Rédigées en commun par quelques pasteurs de Suisse française, elles souffrent sans doute de la lourdeur de style qu'ont les rédactions élaborées à plusieurs. En les publiant néanmoins dans Verbum Caro, *nous avons pensé rendre service à ceux de nos abonnés qui sont pasteurs : ils pourront soit les utiliser, dans leur paroisse, pour des communautés d'études ou des catéchismes pour adultes, soit les proposer comme base de travail à des pastorales de district ou à des groupes d'entretiens interconfessionnels.*

Ajoutons les deux remarques suivantes : a) *dans le premier sujet, on voudra bien ne pas chercher une tractation logique, mais plutôt un certain nombre d'affirmations juxtaposées ayant pour but de « dégager la voie »;* b) *il est clair que le nombre des textes bibliques auxquels se réfèrent les thèses peut être considérablement augmenté : on aura donc soin, en préparant l'enseignement ou la discussion de ces thèses, de recourir à d'autres passages scripturaires encore* (Réd.).

La réflexion sur le Saint-Esprit est la tâche que l'actualité œcuménique impose à toutes les Eglises; réflexion exaltante et redoutable, puisque, si elle reste fidèle, elle devra marquer les étapes d'un retour de l'Eglise à sa pureté et à son unité.

I

1. Pour pouvoir comprendre qui est le Saint-Esprit et ce qu'il fait, il est utile de commencer par les constatations suivantes :

a) Il n'y a pas, entre *l'Esprit et la matière* (et en général tout ce qui est créé, y compris le temps) une incompatibilité de principe (Ez. 37. 1-14); il n'est donc pas possible de définir le domaine spirituel en cherchant son secret dans ce qui mettrait fin au domaine matériel. Ainsi, pour comprendre l'Esprit et en vivre, il ne s'agit pas de fuir, ni de mépriser, ni de transcender, ni de sublimer le monde de la création : l'espace, la matière et le temps. Dans la foi et la vie de l'Eglise, il n'y a de ce fait pas de place légitime pour une irréductibilité « spiritualisme-matérialisme ».

b) Pourtant, *le Saint-Esprit n'est pas un des éléments qui constituent l'homme* (Job 33. 4) et on ne saurait l'identifier à notre « esprit » (qu'on entende par là l'âme, la conscience, la raison ou la volonté de l'homme). L'élément insaisissable de notre être, en effet, a aussi peu de parenté naturelle avec le Saint-Esprit que l'élément saisissable de notre être, le corps.

c) La Bible, par contre, connaît une irréductibilité entre *l'Esprit et la chair* (Gal. 5. 16-24; Jn. 3. 5 ss) : la chair étant le pouvoir tyrannique (« matériel » *et* « spirituel ») du monde de la désobéissance; la chair étant l'homme total (esprit, âme, corps) dans sa rébellion contre son Créateur et son Sauveur. On ne saurait donc identifier ce qui est charnel à ce qui est matériel.

d) *Cette chair, Dieu ne veut pas l'abandonner à sa rébellion stérile :* il s'en revêt lui-même en Jésus-Christ, Parole faite chair (Jn. 1. 14); il répand sur elle

son Esprit pour qu'elle le connaisse et le serve (Actes 2. 17); il lui promet la résurrection et la gloire (1 Cor. 15. 42-49). Ainsi il délivre la chair de son occupation diabolique et la prend lui-même en charge.

e) Le Nouveau Testament parle fréquemment des « esprits » (autorités, trônes, puissances, dominations, éléments du monde). Il faut entendre par là tout un monde invisible à l'homme mais exigeant de lui une obéissance consciente ou non. La prétention de ces « esprits » a été ridiculisée par la victoire du Christ : faisant désormais partie, comme des trophées, de son cortège triomphal, ils ne peuvent plus ne pas annoncer sa gloire (Col. 2. 15; Eph. 1. 20-23).

2. *Il y a relation entre le Saint-Esprit et les valeurs en ce sens que le Saint-Esprit les juge, les situe et les embauche :*

a) Il ne faut pas voir dans les « *valeurs spirituelles* » (justice, vérité, liberté, ordre, etc.) des vestiges d'une création non entamée par la rébellion angélique et humaine contre Dieu. Il s'agit plutôt d'espèces de digues par lesquelles Dieu empêche provisoirement le retour du chaos (Gen. 9. 1-17; Rom. 13. 1; 1 Pi. 2. 14). Selon la foi chrétienne, le Saint-Esprit les embauche pour en faire des valeurs prophétiques du Royaume de Dieu.

b) On en peut dire autant des « *valeurs matérielles* » (santé, force, beauté, richesses, nourriture, etc.). Comme les « valeurs spirituelles », elles deviennent ainsi objets d'action de grâces (1 Tim. 4. 3 ss); mais ni les unes ni les autres ne sauraient, sous aucun prétexte, mériter une confiance inconditionnée : si la foi chrétienne peut en être la gardienne, elle ne saurait en aucun cas s'en faire la servante. Le sort de la foi chrétienne n'est donc pas lié au sort de ces valeurs, celles-ci pouvant être mises en question ou niées sans que la foi chrétienne perde sa substance.

3. *Ce que nous avons vu montre que le Saint-Esprit ne tire ni son origine ni sa vertu du monde des hommes, des puissances spirituelles ou des valeurs. Son origine et sa vertu se trouvent en Dieu. L'œuvre du Saint-Esprit est ainsi l'œuvre de Dieu lui-même* (Rom. 15. 18-19).

II

1. *Le Saint-Esprit est le pouvoir créateur du monde à venir* (Actes 2. 14-36); en étant gage ou arrhes du monde de la promesse de Dieu, le Saint-Esprit approche de notre monde et y insère le monde où règne exclusivement la volonté de Dieu : le monde de la réconciliation, de la consolation et de la vie. La venue du Saint-Esprit signifie pour notre monde l'inauguration des « derniers temps ».

2. *Le Saint-Esprit agit en fonction de l'œuvre accomplie par Jésus-Christ sur la terre* (Jn. 16. 13-15). En ce sens, le Saint-Esprit permet au ministère terrestre du Christ (sa naissance, sa passion, sa résurrection et sa glorification) de se répercuter. Il actualise et actualisera pour les croyants ce que le Christ a fait dans le passé. D'où le parallélisme entre le début du deuxième et le troisième article du Symbole des apôtres :

Deuxième article	*Troisième article*
Annonciation et Noël	Eglise, communion des Saints
Vendredi-Saint	Pardon des péchés
Pâques	Résurrection de la chair et vie éternelle.

3. *C'est dans la création que le Saint-Esprit agit* (Actes 2. 17) : puisqu'il répercute l'œuvre du Fils, l'Esprit agit toujours dans le sens d'une incarnation. Il revalorise donc l'œuvre du Père, la création, dont Dieu refuse d'admettre la déchéance définitive. Ainsi, c'est le monde où les hommes vivent dans le temps et dans l'espace qui est le théâtre de l'action de l'Esprit; c'est pourquoi l'action de l'Esprit est pour ce monde à la fois un jugement et une promesse (cf. III/3).

4. En conséquence, la foi chrétienne doit lutter contre *les deux tentations suivantes :*

a) Contre *la tentation dualiste,* selon laquelle la création spatiale et temporelle ne saurait être le théâtre de l'œuvre de l'Esprit : comme si l'Esprit répugnait à insérer son œuvre dans celle du Père.

b) Contre *la tentation illuministe,* selon laquelle l'œuvre de Jésus-Christ (œuvre de révélation, de réconciliation et de victoire, accomplie par lui une fois pour toutes et de façon décisive) ne serait pas la référence constante et obligatoire de l'œuvre de l'Esprit : comme si l'Esprit nous révélait autre chose que la Parole de Dieu incarnée totalement en Jésus-Christ et attestée pleinement par l'Ecriture sainte; comme si l'Esprit rendait effective notre réconciliation autrement qu'en nous faisant participer à la mort du Christ (baptême et sainte cène); comme si l'Esprit nous rendait libres autrement qu'en nous délivrant de la crainte des ennemis renversés par le Christ; — comme si l'Esprit répugnait à insérer son œuvre dans celle du Fils.

III

1. *Le Saint-Esprit réalise son œuvre par le moyen : — du témoignage normatif rendu à Jésus-Christ* (Ancien et Nouveau Testament) (1 Pi. 1. 12; 2 Cor. 3); — *du prochain* (Mat. 25. 31-46); — *des sacrements du baptême et de la sainte cène* (1 Cor. 12. 13; Jn. 3. 5-8; 6. 63; 1 Jn. 5. 8) — *des ministères* (Actes 13. 2; 6. 5; 20. 28). Ces moyens de salut — qui sont les moyens d'action ordinaires du Saint-Esprit — sont tous, dans la création du Père, témoins, porteurs et signes de la présence rédemptrice du Fils.

2. *Le lieu où l'Esprit réalise d'ordinaire son œuvre, c'est l'Eglise* (1 Cor. 3. 16) : elle devient ainsi le corps du Christ lui-même, puisque avant la Pentecôte, c'était lui le lieu de la présence de l'Esprit. En ce sens l'Eglise est, sur la terre, l'expression du Christ.

3. *De ce fait, l'Eglise est à la fois le jugement et l'espérance du monde* (Jn. 17. 14-17; Jq. 1. 18) : dans le monde, elle n'est pas du monde. Elle le contredit (c'est pourquoi elle est persécutée) parce qu'elle y est une anticipation du Royaume de Dieu, des cieux nouveaux et de la terre nouvelle (c'est pourquoi elle ne peut pas mourir). En ce sens, elle est comme une écluse qui permet, en elle et par elle, au monde qui vient de rejoindre le monde qui passe, et au monde qui passe d'être converti au monde qui vient.

4. *Le Saint-Esprit est à la fois fidèle à ses moyens d'action ordinaires et libre à leur endroit* (1 Cor. 1. 5-9; Actes 8. 18-24) : les hommes peuvent ainsi avoir confiance en ces moyens, mais ils ne peuvent pas en faire des procédés de magie qui fonctionnent à coup sûr; les hommes sont donc invités à célébrer à la fois la fidélité et la liberté de Dieu. Ainsi l'Eglise se trompe et devient infidèle quand elle se saisit de ces moyens pour emprisonner l'Esprit et en régler à sa guise le débit; elle se trompe tout autant lorsqu'elle se détourne de ces

moyens et les méprise sous prétexte de rendre à l'Esprit sa liberté, car le gardien de la fidélité et de la liberté de l'Esprit, c'est l'Esprit lui-même.

5. *Il arrive parfois que le Nouveau Testament relate le don de l'Esprit par le moyen de l'imposition des mains* (Actes 8. 17; 19. 6, etc.). Souvent, ce don provoque alors des manifestations extraordinaires, comme par exemple le parler en langues. Il arrive fréquemment aussi que le Nouveau Testament relate l'entrée dans l'Eglise de convertis dont on ne dit pas que les mains leur furent imposées en vue du don de l'Esprit (Actes 8. 26-39; 13. 48; 14. 1; 16. 14 ss; 16. 25-34, etc.). Le donné biblique empêche donc soit de nier la possibilité d'un tel don de l'Esprit par l'imposition des mains, soit d'en affirmer la nécessité pour être membre de l'Eglise. Selon le Nouveau Testament, au surplus, le pouvoir d'imposer les mains pour donner l'Esprit est réservé aux apôtres et aux ministres, c'est-à-dire que les fidèles ayant reçu l'Esprit par imposition des mains ne sont pas chargés de le transmettre.

IV

1. *Là où l'Esprit est à l'œuvre, le règne du mensonge trouve sa limite* (Actes 5. 1-11; Jn. 16. 13; Ap. 22. 15) et notre situation mensongère prend fin, puisque Dieu cesse d'être une idole, un idéal ou une idée, et puisque l'homme cesse d'être pour l'homme une idole, un rival ou un escabeau. L'Esprit ainsi nous délivre des mensonges sur Dieu et des mensonges sur l'homme : il nous sanctifie, c'est-à-dire clôture notre vie pour la soustraire aux séductions du Diable, « le père du mensonge », et nous conduit dans la vérité.

2. *Par le Saint-Esprit, Dieu nous applique le bénéfice de la venue, de la passion et de la résurrection de Jésus-Christ* (1 Pi. 1. 2; Jn. 16. 15), faisant cascader sur nous, pour qu'elles deviennent nôtres, la richesse, la justice, la paix, la liberté, la filialité, la vie de son Fils unique. Par le Saint-Esprit, Dieu échange son Fils contre nous, il transplante son Fils en nous, l'incorpore à nous, de sorte que c'est son Fils qu'il voit quand désormais il nous regarde; ce qui signifie que le Christ Jésus n'est pas né, ni mort, ni ressuscité en vain : ce qui signifie notre salut.

3. *Par le Saint-Esprit, Dieu nous permet de nous approprier le salut venu en Jésus-Christ, c'est-à-dire de croire* (Eph. 2. 8). La foi ne vient donc pas de nous-mêmes. Ainsi le Saint-Esprit nous permet de nous dépouiller sur le Christ de toute notre misère pour nous revêtir de sa gloire, de sorte que nous pouvons affermir notre vocation et nous présenter devant Dieu avec confiance pour le connaître et le servir. Notre existence, ainsi, cesse d'être vaine.

4. *Nous adossant ainsi au ministère terrestre du Christ, accomplissant notre destinée en la référant à Noël, Vendredi-Saint et Pâques, le Saint-Esprit fait, pour le monde, de notre vie dans l'Eglise, une vie de témoignage* (Mat. 10. 20; 2 Cor. 4. 13-15).

V

1. *Là où l'Esprit est à l'œuvre, le règne du désespoir trouve sa limite* (Rom. 15. 13; Eph. 2. 12-13; Jn. 14. 26), puisqu'il n'y a pas que le passé qui compte (attitude traditionaliste), ni le présent seulement (attitude existentialiste),

ni l'avenir seulement (attitude communiste); puisque le Saint-Esprit nous rend présent l'avenir en vertu du passé, embrassant ainsi le temps entier. L'Esprit nous arrache donc à la mélancolie, à l'absurdité et à l'illusion; il nous sanctifie, c'est-à-dire qu'il abrite notre vie contre toutes les formes du désespoir, et nous console.

2. *Par le Saint-Esprit, Dieu nous donne déjà maintenant des gages certains du retour du Christ* (Rom. 8. 23; 2 Cor. 1. 22), nous faisant goûter ainsi, par anticipation, l'avènement de son Royaume; par l'envoi des ministres, il répand son appel qui trie les hommes et rassemble, dans toute époque et tout pays, le peuple de la promesse — il engrange ce peuple par le baptême, le nourrit et l'abreuve par la sainte cène — il en fait une communauté où les distinctions, les séparations et les nécessités de ce monde perdent leur caractère absolu.

3. *Par le Saint-Esprit, Dieu nous permet d'attendre le retour du Christ* comme l'accomplissement d'une promesse plutôt que comme l'exécution d'une menace (Apoc. 22. 17); en nous donnant cette espérance, il nous convertit à une attente vigilante et par conséquent à la fidélité.

4. *Nous tournant ainsi vers l'avènement du règne de Dieu, accomplissant notre destinée en la référant à la parousie, le Saint-Esprit fait, pour le monde, de notre vie dans l'Eglise, une vie de prière.* (Rom. 8. 26; Mat. 6. 9-10).

VI

1. *Là où l'Esprit est à l'œuvre, les prétentions totalitaires de la mort trouvent leur limite* (Jn. 6. 63; 5. 24 ss) puisqu'il est l'Esprit du « Vivant » qui a disqualifié et anéanti les revendications du Sépulcre et rendu provisoire le trépas. L'Esprit ainsi refoule toute puissance de mort : le péché et la maladie, la haine, le mépris et l'oubli des vivants et des morts. Il nous sanctifie, c'est-à-dire protège notre vie contre la menace d'un achèvement loin de Dieu et de son peuple, et nous fait vivre.

2. *Par le Saint-Esprit, Dieu, dans sa grâce, fait de nous les re-présentants du Christ sur la terre et dans le temps* (Eph. 5. 30; 1 Cor. 12. 27) : des « porteurs » du Christ. Il nous introduit ainsi — non pour que nous nous y installions comme dans un droit, mais pour que nous nous y exercions comme à un devoir — dans l'œuvre médiatrice unique du Christ : œuvre de révélation, de rédemption et de victoire. Nos paroles, nos souffrances et nos combats trouvent ici leur sens.

3. *Par le Saint-Esprit, Dieu nous rend libres d'assumer cette re-présentation de son Fils* (1 Cor. 12. 13), nous recréant pour nous y rendre propres, nous punissant, nous pardonnant — nous faisant croître, nous émondant — nous interrompant, nous encourageant — nous combattant, nous réveillant. Afin que par cette re-présentation, le Christ ne soit pas compromis, mais glorifié par nous, le Saint-Esprit nous fait porter le fruit de son œuvre, qui est « l'amour, la joie, la paix, la patience, l'amabilité, la bonté, la fidélité, la douceur, la maîtrise de soi » (Gal. 6. 22).

4. *Nous engageant ainsi dans le présent, accomplissant notre destinée en la référant à l'Ascension, le Saint-Esprit fait, pour le monde, de notre vie dans l'Eglise, une vie de liberté* (2 Cor. 3. 17).

L'AFFRONTEMENT DE LA PHILOSOPHIE ET DU CHRISTIANISME

Une philosophie chrétienne est-elle possible ? Cette question qui connaît au sein du protestantisme un regain d'actualité nous plonge, à première vue, dans un dilemme. Ou bien l'on répond non et l'on maintient entre la philosophie et le christianisme une incompatibilité foncière, chacun défendant une exigence de pureté; ou bien l'on répond oui en s'efforçant de trouver un adoucissement à ces exigences qui s'affrontent trop rudement, mais alors ce *modus vivendi* ne peut être fondé que sur une théologie mutilée ou une philosophie mutilée.

Aucune des deux solutions n'étant satisfaisante, on s'explique aisément que l'alliance de mots « philosophie chrétienne » éveille des craintes sans cesse renaissantes, une méfiance invincible ou même une certaine répulsion. Que faire alors ? De guerre lasse, on a pris en général le parti, chez les théologiens comme chez les philosophes, de s'acquitter d'abord de sa tâche respective, c'est-à-dire de laisser dormir le problème. Mais le problème ne consent pas à dormir, car rien ne peut étouffer une question authentique lorsqu'elle est une fois posée. C'est là le drame du protestantisme actuel : d'être coincé entre deux positions intenables et une absence de position tout aussi intenable.

Comment sortir de cette impasse et faire sauter ce dilemme désastreux? Sommes-nous condamnés soit à trancher le problème comme un nœud gordien, soit à le résoudre à n'importe quel prix, c'est-à-dire au rabais, soit à nous boucher les yeux en face de lui ? Nous ne pouvons nous y résoudre; et nous croyons au contraire pouvoir attendre beaucoup d'un dialogue entre théologiens et philosophes qui nous aide à inventer une ou des solutions nouvelles.

1. *Incompatibilité ou compromis*

La position qui a l'avantage de la plus grande netteté, c'est le refus de tout accord entre philosophie et christianisme. Le philosophe et le théologien (ou le croyant) qui prennent conscience du caractère totalitaire et en quelque sorte illimité des exigences de leur discipline respective et qui entendent y rester fidèles par souci de pureté et d'honnêteté intellectuelle, croiront, l'un comme l'autre, devoir refuser tout compromis et reconnaître comme un fait — douloureux peut-être, mais un fait — l'incompatibilité de ces exigences. Si l'on abandonne le pouce, on sent bien que le bras y passera. Chacun se faisant une haute idée du fondement sérieux de sa discipline, verra dans l'autre un autre monde totalitaire dans lequel il ne peut ni ne doit entrer. On imaginera volontiers que la philosophie est par essence fondée sur une raison incroyante parce qu'autonome et sur une attitude irréligieuse, sinon franchement antireligieuse, et que d'autre part l'attitude du chrétien est par essence a-philosophique sinon antiphilosophique.

Si vraiment la philosophie et le christianisme étaient ainsi des données, des doctrines toutes faites, qu'il faudrait après coup tenter d'harmoniser en « philosophie chrétienne », nous devrions en effet nous résoudre à l'évidence que philosophie et christianisme sont incompatibles. Mais remarquons ce qu'une telle conception implique : on présuppose que philosophie et christianisme sont deux réponses données à un même problème, qu'ils ont tous deux le même objet. La philosophie serait une sorte de religion de la raison, et le christianisme une sorte de métaphysique fondée sur une révélation. Or, comme il ne peut pas y avoir, pour un problème unique, deux réponses contradictoires qui soient simultanément justes, on est convaincu de se trouver acculé à une alternative exclusive. Il n'y aurait donc pas de philosophie chrétienne.

Partant de la même idée, selon laquelle philosophie et christianisme ont le même objet, on peut cependant tirer la conclusion inverse et dire : il y a possibilité de s'entendre et d'harmoniser ces exigences en apparence irréductibles. Moyennant quelques accommodements, moyennant l'abandon des exigences totalitaires ou dogmatiques dont l'un et l'autre tendent à se hérisser, un *modus vivendi* pourrait être trouvé. Qu'est-ce qui conduit, pense-t-on, à cette alternative et à l'affirmation d'incompatibilité sinon une intransigeance exclusive, un dogmatisme intolérant ? Si chacun voulait bien ne plus prétendre monopoliser la vérité, un accord deviendrait possible. Si l'on s'imposait certaines limites, une certaine tolérance réciproque, ces exigences pourraient se superposer, se fondre, en tout cas s'ajuster l'une à l'autre. Sans cesse, en effet, on voit renaître au cours de l'histoire les tentatives de réajustement aussitôt que soit la théologie soit la philosophie, se voyant sous un jour nouveau, fait mine de lâcher du lest, de sacrifier quelque chose de son exclusivisme et semble par là même faciliter une entente. Tantôt on cherche l'accord dans le sens d'un partage d'influences, en délimitant des secteurs autonomes juxtaposés, tantôt on s'achemine vers la capitulation ou l'asservissement plus ou moins complet de l'une à l'autre.

Mais, quoi qu'il en soit, les exigences de l'une et de l'autre s'en trouvent affaiblies :

Pour la philosophie, on se réjouira de recenser les faiblesses de la raison (voir Montaigne et Pascal), on saluera le relativisme qui, repoussant la notion d'absolu, proclame les limites de la raison, et le criticisme qui est censé prouver la vanité de toute métaphysique (Kant); on emboîtera le pas derrière les pourfendeurs de systèmes (Kierkegaard, Nietzsche), derrière ceux qui condamnent la pensée qu'ils appellent « abstraite » et prônent le retour au concret et à l'existentiel. Pourtant, en prétendant n'émonder que les branches gourmandes du tronc philosophique, on l'atteint en fait en plein cœur. En réduisant la philosophie au rôle d'une technique logique, d'un art de penser, d'une synthèse des sciences, d'une éthique ou d'une description existentielle, on croit assurer les conditions d'une collaboration avec le christianisme alors qu'on prépare l'asservissement de la philosophie. On a commencé par désamorcer l'explosif philosophique; or une philosophie désamorcée se laisse aisément domestiquer. Le problème s'est tout simplement évanoui. La théologie prodiguera tous les honneurs à cette philosophie humiliée : elle ne risque plus rien, car la philosophie est devenue la plus docile des *ancillae*, celle qui se félicite de sa servitude parce qu'elle imagine être libre.

Pour la théologie également, on mettra de l'eau dans son vin : elle en rabattra sur la netteté de ses dogmes, ramènera le scandale de la foi à l'harmonieuse demi-teinte des « valeurs spirituelles » où toutes s'égalisent et deviennent

commensurables, où la divinité du Christ s'estompe en perfection humaine, l'irrationnel en raison supérieure. La théologie d'une Croix évidée rejoint la plaine paisible où les compromis se concluent et où les philosophes, qui n'acceptent pas les paradoxes de la Révélation, aiment à rencontrer les théologiens.

Il y a même pis encore. C'est lorsque l'on considère le compromis comme un bénéfice, lorsque la philosophie, en tenant compte du christianisme, croit y gagner en rationalité, en pénétration et en vérité, ou lorsque le théologien déclare se sentir plus à l'aise dans la philosophie d'un Platon que dans celle d'un Marx, parce qu'il est ravi de trouver dans les philosophies spiritualistes de quoi enrichir ses vues sur le monde et sur l'homme. Dès qu'une philosophie chrétienne, fondée sur un affaiblissement des exigences, se considère comme une philosophie plus vraie ou plus complète, ou comme une théologie enrichie, c'est que déjà on a ouvert la porte toute grande au syncrétisme et à une sorte de gnose : qu'est-ce en effet que l'idée fondamentale de la gnose, sinon que les lumières théologiques et philosophiques sont complémentaires, qu'elles peuvent s'additionner comme si leur barème était identique.

2. *Critique*

Sous l'apparente netteté de l'opposition entre raison incroyante et foi chrétienne se dissimulent de graves équivoques. La notion de raison, et même de philosophie, n'est pas une donnée de départ pour le philosophe; elle est au contraire précisément le but ou la tâche qu'il s'assigne, ce que, peu à peu, le travail de sa réflexion permettra de dégager. En effet la philosophie est une science qui a ceci de particulier que ni son objet ni sa méthode ne sont déterminés par avance. Aussi, lorsqu'on parle d'affrontement entre la philosophie et le christianisme, faudrait-il toujours rappeler qu'en aucun cas il ne peut s'agir de la philosophie en général [1].

Si le théologien ou le croyant prétend qu'il y a incompatibilité entre eux et refuse *la* philosophie ou *la* raison autonome, il voit toujours la philosophie sous la forme d'une certaine conception de la philosophie dont il ne veut pas. Si au contraire on fait un compromis ou un essai de synthèse, c'est toujours encore avec une certaine philosophie donnée. L'histoire nous montre qu'en réalité la synthèse a toujours été d'autant plus vigoureuse et profonde qu'on avait affaire à une certaine forme précise de philosophie très structurée et par conséquent exclusive des autres conceptions de la philosophie (la philosophie néoplatonicienne pour saint Augustin, l'aristotélisme pour saint Thomas, le cartésianisme pour Malebranche, etc.). Et il faudrait ajouter : la synthèse a aussi été d'autant plus vigoureuse que l'on avait affaire à une forme très précise de la foi chrétienne, avec sa dogmatique exclusive des autres formes de christianisme. Il n'y a pas de philosophie chrétienne qui soit l'union de *la* philosophie en général avec *le* christianisme en général, la synthèse d'une raison commun dénominateur avec une foi commun dénominateur. L'éclec-

[1] Les Pères Apologètes du IIe siècle entendaient par philosophie le vague syncrétisme « philosophico »-religieux propre à la période hellénistique. Saint Augustin pensait à une philosophie fortement structurée : le néoplatonisme. Pierre Damien au XIe siècle entendait la « dialectique », c'est-à-dire la logique formelle aristotélicienne. Saint Thomas pensait à Aristote physicien et métaphysicien, Luther à la scolastique du XVe siècle, Pascal à Descartes, Kierkegaard à l'hégélianisme. Et à chaque fois on a appelé « la philosophie » cette vue particulière de la philosophie.

tisme philosophique accouplé à l'éclectisme religieux donne naissance à des gnoses ou à des syncrétismes et non pas à une philosophie chrétienne.

D'autre part la philosophie n'est pas autarcique ni la raison incroyante par définition. Elles le deviennent éventuellement par le choix libre du philosophe. L'opposition entre raison incroyante et christianisme, considérée comme une opposition aussi vieille que le christianisme ou que la philosophie, est une reconstruction artificielle et moderne qui ne correspond pas à la réalité historique du premier affrontement entre le christianisme et la philosophie païenne. La notion d'une raison incroyante par nature est une « invention » non pas des Grecs, mais du XVIIIe siècle dans sa polémique anti-ecclésiastique. Elle ne permet nullement de caractériser la position de la plupart des grands philosophes. On aurait bien étonné un Descartes, un Spinoza ou un Leibniz, et même un Platon, un Aristote ou les Stoïciens en leur disant que la raison est incroyante parce qu'autonome. Ce langage leur aurait été tout simplement inintelligible, alors qu'aujourd'hui cela semble aller de soi. Nul parmi les grands philosophes n'a jamais pensé que la réflexion philosophique autonome soit méthodiquement ou en principe liée à l'incroyance, même si tous se servaient de leur raison pour critiquer la religion de leur temps. Et d'ailleurs nul d'entre eux n'avait le sentiment que l'autonomie de la raison en fût compromise. Si l'on voulait chercher, dans l'histoire de l'Occident, l'origine première de cette laïcisation de la raison, on s'apercevrait que, loin d'être l'essence de la philosophie païenne, elle est au contraire l'œuvre même du christianisme dans la mesure où il a peu à peu pris conscience que la philosophie ne devait plus se prendre pour l'équivalent d'une religion, pas plus que le christianisme n'avait le droit de se prendre pour l'équivalent d'une philosophie.

Si l'on veut éviter les deux écueils de l'exclusivisme et du syncrétisme, il importe donc de voir que philosophie et christianisme ne sont pas des doctrines tout achevées à confronter et à harmoniser, ni non plus deux méthodes données en quelque sorte par définition pour résoudre un seul et même problème.

Ce sont bien plutôt deux attitudes humaines, au fond incomparables entre elles, qui (si l'on me pardonne cette affreuse expression) ne répondent pas au même besoin et impliquent un comportement tout différent. L'essentiel est de partir de cette attitude, de n'être pas trop pressé de les comparer ou de chercher un critère pour les arbitrer, autrement dit de leur laisser d'abord le champ libre, puisque pour le moins elles n'ont pas la même perspective sur le monde et l'homme. Il ne semble donc pas heureux, en bonne méthode, de chercher d'emblée à les harmoniser à tout prix ou à les confiner dans des secteurs séparés, car on constate toujours à nouveau que la philosophie comme le christianisme sont le plus pleinement eux-mêmes lorsqu'ils sont des vues totalitaires du monde et de l'homme. L'idée même que quelque chose au monde ou quelque activité de l'homme pourrait soit échapper à la juridiction du Christ soit rester tabou pour une réflexion philosophique, apparaît d'emblée comme une démission grave ou une trahison tant de la foi que de la raison. Nous en conclurons que toute philosophie chrétienne qui cherche à s'édifier sur des exigences réduites de la foi ou de la raison se condamne à n'être qu'un demi-christianisme ou une demi-philosophie.

La première condition pour qu'une philosophie chrétienne mérite vraiment son nom, c'est que les exigences de part et d'autre ne soient en rien affaiblies, qu'elles soient même plutôt renforcées. Même si à première vue l'ambition ainsi définie apparaît comme une gageure, nous devrons en assumer le risque et

la difficulté. Du fait même que la question est impossible à étouffer en l'homme, qu'elle renaît sans cesse et témoigne par là même de son authenticité, nous ne pouvons nous dérober à ces exigences : elles sont celles même de la question posée; nous devons reconnaître lucidement que c'est la question même qui nous les impose. Nous ferons donc bien de ne pas réduire ces exigences par avance à la mesure de notre pauvre jugeote qui ne parvient pas à imaginer d'emblée comment ces exigences imprescriptibles pourront finalement s'harmoniser. On verra bien ! Qu'on se mette seulement courageusement à l'œuvre ! Il ne nous est pas demandé de réussir nécessairement, et surtout pas immédiatement, mais d'être fidèles.

3. *La condition du philosophe chrétien*

Ce n'est donc pas à harmoniser à tout prix des doctrines ou des méthodes que nous devons tendre, mais à reconnaître d'abord la situation dans laquelle le problème est posé au croyant philosophe [1]. C'est là une question de méthode d'une importance primordiale et il faut saluer comme un événement dans l'histoire de la philosophie chrétienne le livre de Roger Mehl sur *La condition du philosophe chrétien* [2]. Il renouvelle fondamentalement la position du problème, c'est-à-dire qu'il s'attaque vraiment à la difficulté essentielle : la question de méthode. Nous sommes en présence d'un effort original et remarquable pour repenser tout le problème de la philosophie chrétienne *ab ovo* et à frais nouveaux, comme l'exigent les récents développements de la théologie et de la philosophie.

Son premier mérite en effet, c'est d'avoir vu que le renforcement des exigences de la foi dans la théologie nouvelle ne compromet pas nécessairement la possibilité d'une philosophie chrétienne, mais qu'elle en est bien plutôt la condition (quelle que soit la portée qu'il faille attribuer au refus de la philosophie chez un Karl Barth). En tout cas la définition nouvelle du rôle et de la signification de la théologie suffit à révolutionner profondément les rapports entre protestantisme et philosophie tels que nos aînés les envisageaient encore. D'autre part R. Mehl montre que les nouvelles philosophies (la phénoménologie et l'existentialisme) modifient tout aussi profondément la notion même de philosophie. Son livre représente précisément un essai de réajustement sur ces bases nouvelles.

Mais son mérite essentiel est d'avoir modifié la position du problème de la philosophie chrétienne. Suivant une tendance bien caractéristique des mouvements de pensée actuels, R. Mehl renouvelle le problème en le déplaçant de la philosophie sur le philosophe ou le *philosophari*, de la doctrine sur l'attitude, du système rationnel sur la description phénoménologique, en un mot en le centrant désormais sur la condition du philosophe croyant. Il a bien vu que la philosophie est un acte avant d'être une œuvre et que c'est à ce point précis qu'il s'agit d'attaquer le problème. « On ne saisira la spécificité d'une philosophie chrétienne que si l'on se réfère à la condition spirituelle, à la situation existentielle du philosophe chrétien » (p. 198).

Quelle est cette condition ? C'est que le philosophe chrétien « vit dans le temps de l'Eglise » (p. 198), dans l'attente : « La raison n'est pas la *raison*

[1] Nous appelons *croyant philosophe* celui qui précisément ressent cette double exigence de fidélité. L'expression est bien préférable à celle de philosophe chrétien.

[2] Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1947 (Série théologique de l'Actualité protestante).

humaine si elle ne se situe pas entre la chute et la rédemption » (p. 20). La foi lui ouvre la dimension nouvelle de la promesse et le place dans une perspective eschatologique. « Le propre de toute grandeur eschatologique, c'est de faire peser sur le présent une exigence qui demeure vivante et active dans le présent sans pourtant s'y réaliser effectivement, c'est-à-dire en conservant sa nature d'exigence » (p. 52). Ce point est d'une importance capitale car, en vertu de cette « situation eschatologique », d'un seul coup sont exclues toute *theologia gloriae* et toute philosophie qui, à la manière de la philosophie systématique traditionnelle, « se présente comme une sorte de *theologia gloriae* » (p. 19). En d'autres termes, si Dieu est à la fois celui qui se cache (*Deus absconditus*, p. 86) et celui qui se révèle, le théologien « ne possède à proprement parler aucune notion de Dieu » (p. 54). Et le philosophe non plus : en reconnaissant la « tension eschatologique » de sa condition, il ne pourra plus s'appuyer sur une « raison glorieuse » (p. 19).

Se fondant sur le renouveau de la dogmatique qui, comme on le sait, « a perdu ses prétentions constructives », R. Mehl est à même de laisser à la seule foi « l'intelligence de la révélation » et de nous affranchir du faux dogmatisme et du doctrinarisme religieux qui empoisonnent la question de la philosophie chrétienne; étant donné qu'« il faut renoncer à voir dans le philosophe chrétien un homme qui cherche à mettre le contenu de sa foi en harmonie avec les exigences de sa raison » (p. 196), bien des pseudo-problèmes soulevés par la critique rationnelle des dogmes s'évanouissent tout simplement ou se transforment complètement. A cet égard le chapitre IV sur l'Intelligence de la Révélation est excellent.

4. *Peut-on sacrifier les exigences philosophiques ?*

Est-ce à dire qu'aux yeux de R. Mehl, la reconnaissance de cette condition très particulière et le refus de la *philosophia perennis*, en permettant de poser mieux le problème, le résolvent du même coup ? Il ne le semble malheureusement pas. Et c'est ici qu'un excellent point de départ, une fois érigé en solution, devient une solution faible et insatisfaisante.

Il est frappant de voir qu'en caractérisant la condition du philosophe et sa situation existentielle, R. Mehl n'entend pas seulement dégager le meilleur point d'attaque du problème, mais il vise à saper les prétentions, exagérées selon lui, de la *philosophia perennis* et ses exigences systématiques, à « dénoncer une raison entièrement ordonnée à l'abstrait » (p. 17) et son « grand péché » qui est « la volonté d'objectivation » (p. 76), à ramener la philosophie dans « ses limites imprescriptibles » (p. 153), et à lui faire reconnaître sa « soumission à la dogmatique chrétienne ».

On s'aperçoit alors qu'après avoir heureusement restauré les exigences de la foi et de la théologie, il n'entend pas faire de même pour la philosophie. A la théologie de donner la structure solide du monde intellectuel où se développera la réflexion du philosophe chrétien, à elle de fournir des cadres et d'énoncer des exigences (certes ces exigences ne sont pas celles de l'homme-théologien, mais celles de l'obéissance à Christ). A la philosophie en revanche d'en rabattre sur ses exigences, de se soumettre, de faire les frais de l'entreprise. Et l'on sent que ce sacrifice ne coûte pas à R. Mehl; il est bien près de penser que la philosophie gagne à cet affaiblissement de ses prétentions traditionnelles. Il est prêt à sacrifier les ambitions métaphysiques, systématiques, « abstraites » de la raison (n'y a-t-il pas une inquiétante facilité, pour un philosophe, à céder

à la phobie de l'abstrait ?). Il croit pouvoir s'autoriser de la phénoménologie et de l'existentialisme pour réduire la tâche du philosophe à une « description », comme le XIXe siècle avait cru pouvoir se réclamer de Kant pour limiter la philosophie à des recherches épistémologiques, éthiques ou logiques. « La métaphysique renonce à se donner elle-même son objet, elle renonce à le construire et à le déterminer. Elle l'accepte comme un donné. Elle se borne à *élucider le sens de ce donné* » (p. 94). « A partir du moment où l'on considère la philosophie comme une description et une élucidation du sens réel, ce qu'il importe surtout c'est que ce réel soit mis en lumière et en relief » (p. 172).

Bref, on voit que R. Mehl n'imagine pas qu'un philosophe puisse reconnaître « la primauté incontestable de la Révélation » sans du même coup sacrifier quelque chose de ses exigences de philosophe. Mais, à mon sens, tout le problème de la philosophie chrétienne est précisément là. Si la soumission à Jésus-Christ pour un philosophe croyant ne signifie pas en tout premier lieu une exigence systématique et métaphysique accrue ou du moins égale à celle du philosophe incroyant, qui ne voit que la Révélation va devenir en fait pour le philosophe une économie de pensée, et qu'elle va jouer à point nommé le rôle de béquille, de bouche-trou, de poteau indicateur ? Si la philosophie « s'adosse » ou « se réfère » à la dogmatique (p. 184), qui ne voit que philosophiquement la partie est perdue ? La porte est ouverte à tous les glissements : la philosophie deviendra *ancilla theologiae* et le spectre de la gnose (que justement la reconnaissance de la « tension eschatologique » et le refus de toute *theologia gloriae* avaient si heureusement écarté) ressurgit immédiatement.

Certes R. Mehl reconnaîtra à la philosophie la liberté de choisir les portes qui lui conviennent et de les ouvrir à sa guise, mais elle n'a pas forgé la clef, elle l'a reçue ! Que le philosophe ne reçoive de la Révélation « aucune consigne particulière » (p. 160) ne fait rien à l'affaire s'il « a découvert dans l'Ecriture la signification » de son activité de philosophe.

Toutefois on a l'impression que les formulations de R. Mehl dépassent sa propre pensée. Mais elles sont, pour le moins, équivoques et inquiétantes pour le philosophe. C'est ainsi qu'il parle des exigences « que le théologien posera devant le philosophe » (p. 20). « La raison dans son exercice philosophique peut recevoir de la foi et de la théologie... un enseignement positif, une règle nouvelle grâce à laquelle la philosophie pourra donner à sa propre existence sa signification » (p. 20). Ailleurs on lit que « la philosophie du chrétien... cherche dans la Révélation chrétienne la garantie de sa légitimité et finalement de sa rationalité » (p. 183). Ou ceci : « Le chrétien philosophe diffère de tout autre philosophe en ceci qu'il se réserve le droit — et la liberté — de juger son œuvre et de l'éprouver à une pierre de touche qui est non philosophique, mais dogmatique » (p. 25). Que peut bien être une philosophie qui éprouve sa vérité à une pierre de touche non philosophique ?

R. Mehl ne laisse-t-il pas percer le bout de l'oreille lorsqu'il souscrit au jugement de Gilson qui écrit qu'« un philosophe chrétien est un penseur qui, loin de croire pour se dispenser de comprendre, pense trouver dans la foi qu'il accepte un bénéfice pour sa raison » (p. 183, n. 1). Si la Révélation apporte à la philosophie une intelligibilité supérieure, « une source plus grande de lumière et d'intelligibilité », si « le contenu même de sa philosophie peut être *rendu intelligible* par la Révélation biblique » (p. 26), ne sommes-nous pas retombés en pleine gnose, puisque pour le syncrétisme gnostique les lumières de la foi et celles de la raison s'éclairent mutuellement, s'additionnent simplement ? R. Mehl nous dit bien, il est vrai, que « l'œuvre du chrétien philosophe ne con-

siste pas à insérer dans ses présupposés, avoués ou implicites, quelques propositions chrétiennes, qui seraient par la suite soustraites à la critique rationnelle » (p. 159). Mais une critique rationnelle est-elle encore philosophique, qui reçoit sa signification de la Révélation ? Il est en effet infiniment plus grave, et plus « gnostique », que la signification générale ou la rationalité de l'entreprise philosophique puisse être donnée ou « garantie » par l'Ecriture.

N'est-ce pas finalement faire bon marché d'exigences que la philosophie ne peut pas renier sans se renier elle-même ? R. Mehl n'en vient-il pas à se tailler une « philosophie » à la mesure des exigences de la théologie plutôt que déterminée par les dimensions propres de l'entreprise philosophique ? Il importe de voir que si la philosophie abandonne ses prétentions systématiques ou métaphysiques, il n'y a tout simplement plus de problème de la philosophie chrétienne, il s'est évanoui parce qu'il n'y a plus de réel affrontement.

5. *Vers une philosophie protestante*

La philosophie chrétienne ne naît pas d'une harmonisation ou d'un compromis entre les exigences de la foi et celles de la raison, mais d'une tension accrue entre elles, qui reflète sur le plan intellectuel la tension eschatologique de l'homme qui vit dans le temps chrétien, entre la chute et la rédemption, devant la Croix. Et pourtant ces exigences qui s'opposent n'expriment pas la bonne conscience satisfaite du théologien et du philosophe ou la confiance orgueilleuse de l'un et de l'autre en son bon droit. Pour qu'il y ait réelle rencontre entre un véritable christianisme et une véritable philosophie, ces exigences ne doivent pas être des données irréductibles, mais elles doivent s'éprouver l'une l'autre dans une mise en question réciproque. Par leur affrontement, théologie et philosophie se découvriront simultanément dans l'humanité de leur condition, dans leur précarité essentielle et par là même précisément prendront conscience à la fois de leur force et de leur tâche respectives. Elles deviendront problématiques à leurs propres yeux; elles consentiront à perdre leur assurance autarcique en elles-mêmes dans la mesure où elles accepteront le dialogue sans pourtant accepter de consigne l'une de l'autre. La synthèse entre les deux ne peut être ni un mariage de raison, ni un mariage d'amour, mais un dialogue en tension, un dialogue attentif dans lequel chacune tire son profit non pas de ce que l'autre lui apporte, mais de ce qu'elle lui refuse, — dans lequel le regard de l'autre rend chacune plus problématique à ses propres yeux et la ramène ainsi à une plus juste conscience de ce qu'elle est.

Le dialogue est la chance de la philosophie chrétienne. Mais si ce dialogue ne devient pas finalement un dialogue intérieur à la conscience d'un seul homme, à la conscience du croyant philosophe, jamais une synthèse ne se réalisera. Disons plus : ce ne sera même plus le dialogue entre le croyant et le philosophe en nous-mêmes, comme si nous étions déchirés par deux hommes étrangers l'un à l'autre. Non, c'est la tension entre l'homme appelé et l'homme tenté de ne pas répondre, et c'est le même homme, c'est le croyant, mais un croyant qui est philosophe.

Pour lui le problème de la philosophie chrétienne devient celui de la responsabilité chrétienne du philosophe [1]. La réflexion philosophique est le lieu de

[1] Cf. « La responsabilité de l'intellectuel chrétien », *RThP.*, Lausanne, 1950, p. 167-176 et « La situation du croyant philosophe », à paraître prochainement dans un recueil du Centre protestant d'études, de Genève.

sa vocation, c'est en elle qu'il se sent appelé, c'est par elle, par conséquent, qu'il *doit* répondre. La foi est le « canal » de l'appel, la philosophie le lieu de la réponse. Sa responsabilité tout à fait propre, c'est de bien remplir sans trahison sa vocation de philosophe. On comprend en quel sens une telle responsabilité représente en fait une exigence philosophique accrue. Et quand le dialogue est devenu ainsi intérieur, on comprend aussi que ces exigences opposées et irréductibles ne soient pas le souci revendicateur de sauvegarder des droits vis-à-vis d'autrui, mais une lutte avec soi-même dans la tension entre le jugement et la promesse de la Croix.

Chez le croyant philosophe, le dialogue n'a pas d'autre allure que chez un autre croyant, il n'a pas d'autre enjeu. C'est le dialogue entre le vieil homme et l'homme nouveau. Mais ne disons pas que le vieil homme c'est le philosophe en nous et le nouveau le croyant, car la tension est entre le croyant et l'incroyant qui sont en nous.

Cette tension, le protestantisme, plus que le catholicisme, la maintient et c'est par elle que finalement une synthèse plus puissante, qui serait une philosophie proprement protestante, pourrait se réaliser. Mais cela, seulement si des croyants la ressentent comme nécessaire — de cette nécessité toute particulière que représente le sentiment impérieux d'une responsabilité chrétienne.

PIERRE THÉVENAZ

L'ÉVÉNEMENT ET L'INSTITUTION !

Il faut être reconnaissant à J.-L. Leuba de nous avoir donné un travail [1] qui avec une patience et une minutie exemplaires, dégage « les deux modes » selon lesquels l'œuvre de Dieu s'inscrit dans l'histoire et donne la vie au monde. Son livre comprend trois parties (le Christ, les Apôtres, l'Eglise), chacune divisée en deux chapitres (dualisme et unité) : l'architecture impeccable et l'harmonie symétrique de l'ensemble séduisent et convainquent le lecteur, autant que le soin remarquable avec lequel ont été relevés et classés les textes évangéliques et leurs commentaires [2].

[1] *L'institution et l'événement.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1950.

[2] Tout au plus peut-on se demander si, parfois, le poids de l'édifice et la joie de découvrir (non de fabriquer !) un « système » inhérent à l'Ecriture elle-même, n'ont pas conduit l'auteur à simplifier de façon unilatérale telle perspective intéressante. Par ex. p. 106 : l'importance de la collecte pour les « pauvres », dans l'apostolat de Paul, et le fait qu'en se rendant à Jérusalem « chargé de la richesse des nations », il ait sacrifié l'évangélisation du monde à l'unité de l'Eglise ne doit pas nous faire oublier que, *précisément par ce détour*, le Seigneur le conduit — et avec lui l'Evangile ! — à Rome et qu'ainsi le Kyrios de Jérusalem envahit la capitale des Césars. L'unité de l'Eglise et l'évangélisation des païens sont, en fait, une seule et même cause, contrairement à ce que semble dire J.-J. v. Allmen,

Reprenons l'ensemble de la thèse : conduit par l'Ecriture et nous guidant à travers elle, J.-L. Leuba dégage deux modes de l'œuvre de Dieu :

1. l'Institution : à la suite des alliances successives de l'A. T., notamment avec Abraham et David, d'où naît le royaume d'Israël, on trouve dans le N. T. Jésus le Messie; l'Apostolat des douze, dont le nombre indique la continuité entre le peuple de l'A. T. et le nouvel Israël, l'Eglise; la communauté judéochrétienne de Jérusalem.

2. l'Evénement : sur la ligne des interventions des prophètes de l'A. T., on a l'élévation de Jésus à la dignité de Kyrios; l'apostolat de Paul qui fait exploser les critères « normaux » de l'apostolat; et, comme conséquence de la vocation du dernier des apôtres, l'évangélisation des païens et la naissance de communautés en dehors du cadre israélite.

Il y a donc ces deux modes, l'un « horizontal », inscrit sur la ligne irréversible du temps de ce monde, marqué d'une permanence et d'une continuité qui fait que les divers points de la ligne sont enchaînés les uns aux autres, comme les maillons d'une chaîne et que partant du premier on arrive logiquement, nécessairement au dernier et qu'inversement le dernier rappelle et confirme inévitablement le premier; l'autre vertical, inattendu, surprenant, marquant à tout instant la liberté du Dieu vivant qui intervient dans l'histoire, reprend, corrige, étend et accomplit. L'institution comporte un risque, celui de la déformation et de l'enlisement : Dieu livre son œuvre aux mains des hommes, et du coup, elle est affectée d'immobilisme et de stérilité; elle devient semblable à une longue suite de zéros, sans valeur en eux-mêmes. Mais l'événement intervient sans cesse, tel le un qui va valoriser tous ces zéros et être lui-même valorisé par eux (Leuba tient particulièrement à cette image, cf. p. 39, 71, 78, 114, etc...); il réforme l'institution, il la purifie, il lui redonne vie, mais le fait qu'il intervient dans le cadre de l'institution lui permet de n'être pas qu'un éclair fulgurant, d'une pureté mortelle puisqu'elle n'atteindrait pas ce monde : grâce à l'institution, il laisse une trace et s'inscrit dans l'histoire. L'unité de l'événement et de l'institution assure la rencontre entre le temps et l'éternité, entre l'absolue actualité de Dieu et l'humanité qui change et pourtant demeure.

Fondée dans le dualisme et l'unité du Kyrios-Christos, cette distinction doit se poursuivre à travers toute l'histoire de l'Eglise et n'être pas limitée à

citant Leuba, dans « Pour une restauration de l'unité de l'Eglise ». Cf. *Verbum Caro* 14, p. 73.

De même, on s'étonne de ce que J.-L. Leuba, désireux de souligner le « rôle passif » de Joseph, prenne résolument parti (p. 39) pour la « chasteté (!) » perpétuelle de Marie et néglige, au nom du témoignage explicite (?) de Luc le témoignage formel de Matthieu 1. 25 : ἕως et de Marc 6. 3. (L'argument tiré de la présence à Nazareth de Jacques, Joses, Jude et Simon et des sœurs de Jésus perd évidemment toute force convaincante s'il s'agit de cousins et de cousines !). Il faut bien dire aussi que certaines exégèses de détail nous semblent parfois surprenantes, voire inacceptables, malgré l'autorité de Schlatter. Par ex. p. 19, celle de Matth. 11. 5 = Luc 7. 22 qui fait de la bonne nouvelle annoncée aux pauvres un miracle *matériel*, et celle qui, m. p., donne une portée exclusivement physique au : « ta foi t'a sauvé » qui accompagne plusieurs des guérisons de Jésus. Il n'est pas possible d'isoler ainsi les miracles de la prédication du Christ et de leur retirer ce caractère spirituel qu'ils ont *tous*, du fait qu'ils sont accomplis pour témoigner que la parole de Jésus est un acte de Dieu, et que l'évangile est un message total, renouvelant l'homme, âme et corps.

De même, l'interprétation de Romains 8. 16 (p. 43) : le Saint-Esprit de l'Evénement atteste au Saint-Esprit de l'Institution que nous sommes enfants de Dieu; cette dernière exégèse indique la ligne sur laquelle se situe notre objection majeure à la thèse de Leuba.

la période canonique [1]; elle aboutit à souligner l'importance théologique des discussions entre les tendances « catholique » (Institution) et « protestante » (Evénement), au sein du mouvement œcuménique; la portée ecclésiologique de cette unité dialectique est évidente.

Le problème posé a un caractère contraignant : l'œuvre de Dieu s'accomplit bien selon ces deux modes, et, pourtant c'est au cœur même de la question que naît notre objection, celle qui nous conduit à *retourner* le titre de J.-L. Leuba, pour en donner un à cette « étude critique »; nous ne pouvons accepter la notion d'institution telle que Leuba l'entend; il se pourrait que ceci entraînât également un désaccord — moins profond toutefois — sur la notion d'événement; et qui sait si, pour finir, ce n'est pas à la christologie que nous en arriverons ?

L'Institution

Certes l'œuvre de Dieu se réalise selon ce mode : de la création du premier Adam au retour du second Adam, il y a une ligne sur laquelle elle s'inscrit, donnant naissance à des institutions successives qui s'annoncent et se confirment réciproquement. Dieu prend au sérieux le temps qu'il a créé, il respecte ce déroulement linéaire qu'il a ordonné, il s'abaisse jusqu'à s'y soumettre, jusqu'à y engager son éternité; d'un bout à l'autre de l'Ecriture, il est le Dieu de l'incarnation; son œuvre est *inséparable* de généalogies, de sites géographiques, de l'histoire d'un peuple, d'une monarchie héréditaire, des trente ans de la vie d'un homme, d'une communauté visible dont les douze ont été les premiers membres; l'œuvre de Dieu en ce monde est déposée entre les mains des hommes : le risque de son amour est la réalité de notre salut; s'il n'y avait pas l'institution, l'Evangile serait peut-être un idéal ou une distraction élevée, mais non pas la *Vie* nouvelle offerte à tout homme tel qu'il est et là où il est.

Mais en tout ceci l'œuvre de Dieu reste *son* œuvre, c'est-à-dire que :

A. L'institution naît toujours d'un acte libre de Dieu, d'une décision souveraine qui la crée, autrement dit : elle n'est que le fruit de l'événement.

C'est *Dieu* qui crée Adam, élit Abraham, choisit Saül et David; c'est *lui* qui détermine — sur la ligne institutionnelle ! — le caractère unique de la messianité de Jésus; c'est *Jésus* qui choisit et appelle ses apôtres; c'est le *Saint-Esprit* qui donne à l'Eglise sa qualification missionnaire.

C'est parce que « *Dieu* a tant aimé le monde », c'est parce que *son* amour a vraiment rencontré l'humanité que la Bible est pleine de généalogies, sorties du néant par un amour plus fort que la mort; l'institution n'est pas une donnée naturelle, un des éléments de la réalité créée; elle est *en soi* un miracle, le *signe* que Dieu a pour le monde un plan de salut et qu'il le réalise.

Nous pouvons reprendre ici les trois parties de Leuba :

— sur le plan christologique : au bout de trois fois quatorze générations (ou 7 × 6 : le nombre symbolique de la perfection multiplié par le nombre

[1] Il y a bien une *histoire canonique* (celle qui a été canonisée par Dieu lui-même, de sorte que nous n'avons pas à nous demander avec F.-J. LEENHARDT : « Faut-il canoniser l'histoire ? » *Vie Protestante*, 2 juin 1950), celle de Jésus de Nazareth annoncé par les prophètes et attesté par les apôtres; *les* « vérités » dont parle F.-J. LEENHARDT ne sont que les faces de *la Vérité faite chair*. Reconnaître la canonicité de *cette* histoire, ce n'est pas vouloir la reproduire, c'est entendre *hic et nunc* la parole de Dieu à travers sa complexité; c'est laisser la prédication et la forme de l'Eglise actuelle être déterminées par le dualisme et l'unité néotestamentaires.

symbolique de l'humanité !) Dieu déclare que les temps sont accomplis (Gal. 4. 4), c'est maintenant que va naître non pas un christ de plus, mais *le* Christ, *celui* dont la venue était toute l'attente et le message de la lignée d'Israël; c'est encore Dieu qui choisit le nom de ce Christ et ce n'est pas un hasard si celui de Josué reparaît pour être donné à l'enfant de Noël, car, au moment fixé dans le secret de Dieu, celui-là naît qui va remporter sur les ennemis de Dieu la victoire définitive et faire entrer son peuple dans le repos éternel.

— sur le plan de l'apostolat : c'est *Jésus* qui choisit ses apôtres; il les voit les aime, les appelle, chacun à son tour; on reste, à vrai dire, stupéfait, en constatant que Leuba, parlant si longuement de l'apostolat des douze, omet complètement de souligner ce fait essentiel : cette institution n'existe que sur le fondement de cet événement qu'est l'élection des douze par le Christ.

— sur le plan ecclésial : c'est sur une décision de *Jésus*, confirmée par le *Saint-Esprit*, que repose la naissance de l'Eglise, conçue dès avant le Vendredi-Saint et armée pour la conquête par l'événement de Pentecôte. Son existence témoigne que le temple détruit par les hommes a bien été reconstruit en trois jours (Jn. 2. 19) et que cet événement a eu lieu pour rassembler en un seul corps les enfants de Dieu dispersés (Jn. 11. 52). Le témoignage de l'Eglise (même et surtout à Jérusalem !), sa prédication et sa charité reposent sur l'événement du matin de Pâques.

B. L'institution ne devient jamais une sorte de mécanisme se déroulant automatiquement, suivant un quelconque principe immanent. C'est la permanence au sein de l'institution de l'événement qui lui a donné naissance, c'est la toute-puissance et la liberté de l'événement au-dessus et à l'intérieur de l'institution qui seule assure la continuité de l'institution : l'événement ne fait pas que « lancer » l'institution, il la maintient en vie; la fidélité de Dieu, c'est-à-dire sa volonté prévoyante, sa patience persévérante, son acharnement à réaliser son plan, malgré ce que sont ceux qui doivent en être les bénéficiaires, sont le miracle constamment renouvelé qui maintient et confirme l'institution. L'événement qui est à la base de l'institution c'est, en définitive, l'existence du Dieu trinitaire en qui il n'y a ni variations, ni ombre de changement (Jq. 1. 17) : ce Dieu vivant conserve et dirige l'institution qu'il a créée [1]. Et c'est pourquoi il n'est pas possible de parler de l'institution comme d'une suite de zéros : les généalogies de la Bible témoignent, non du péché et de la stérilité des générations, mais bien de la fidélité de celui qui, malgré cela, les mène au terme de l'histoire.

De plus, à tout instant, *sur la ligne de l'institution*, et dans sa perspective, nous nous heurtons à un acte de Dieu, à une décision qui renouvelle ce qu'elle confirme; la continuité n'est assurée qu'en étant constamment rompue, car Dieu reste libre, à l'intérieur de sa propre fidélité.

— sur le plan christologique : Jésus n'est pas seulement le Messie, *il le reste*, c'est-à-dire qu'il lutte constamment pour demeurer obéissant jusqu'à la mort de la croix; c'est *a posteriori* et non *a priori* qu'on peut dire de lui le *non posse peccare* de la théologie ancienne; d'autre part, s'il est vrai qu'il *est* le Messie, il remplit aussi ce titre d'un contenu nouveau : ce n'est pas seulement

[1] « Le troisième aspect de la *providence* consiste en ce que Dieu « gouverne ses fidèles, vivant et régnant en eux par son Saint-Esprit », écrit F. WENDEL (*Calvin*, P.U.F. 1950, p. 133) et il cite le réformateur : « Parce que Dieu a élu son Eglise pour son domicile, il n'y a doute qu'il ne veuille montrer par exemples singuliers le soin paternel qu'il en a » (*ibid.* p. 134).

parce qu'il se désigne comme le Fils de l'homme, c'est aussi parce qu'il refuse d'être un christ politique et choisit la voie de l'abaissement qu'il est condamné.

— sur le plan de l'apostolat : ceux qui ont été choisis sont apôtres une fois pour toutes; certes, et cependant ne le restent que grâce à la miséricorde qui est le centre de leur élection : Pierre renie Jésus mais est pardonné par lui. — Les douze qui marquent la continuité entre l'ancien et le nouvel Israël indiquent en même temps, par la liberté divine qui préside à leur choix, que le cadre institutionnel des douze tribus est définitivement dépassé.

— sur le plan ecclésial : comment peut-on parler de continuité immanente, puisque l'Eglise est le corps visible dont le Seigneur ressuscité est la tête invisible; la notion de corps de Christ fait exploser celle d'institution [1] et l'on ne comprend pas comment Leuba, poussé par la logique, peut écrire cette phrase étonnante sous une aussi bonne plume théologique : « l'Eglise judéo-chrétienne se développe selon un principe immanent qui n'est autre que l'Esprit déposé en elle » (p. 111). Une telle formulation ne peut être acceptée, car : *a*) l'Esprit n'est pas un principe, il est la troisième personne de la Trinité;

b) Il ne saurait être immanent, puisqu'il est, par nature, Dieu transcendant;

c) Pentecôte est un événement qui fait de la communauté apostolique une paroisse missionnaire et dont l'unicité n'exclut pas qu'il soit confirmé, par une sorte de répétition (cf. Act. 4. 31 !).

Telle est l'institution, trace laissée dans le monde par l'événement qui la crée, la conserve et la dirige. Dieu ne prend pas de risque sans y parer; sa fidélité n'est pas séparable de sa liberté; l'institution n'a en elle-même ni garantie ni assurance immanentes, elle ne possède rien : elle ne peut vivre qu'en revenant sans cesse, par la foi, à l'événement qui lui a donné naissance et en en demandant à Dieu la confirmation, toujours renouvelée; elle est donc par définition *reformata reformanda*, car le Saint-Esprit ne se laisse pas *enfermer* dans une continuité horizontale; le centre de gravité de l'institution est à la droite du Père.

Nous avons donc constaté une double primauté de l'événement par rapport à l'institution, primauté créatrice et primauté providentielle; nous ne voulons pas ce faisant, dire que l'institution relève du premier article du Credo : car c'est bien d'elle aussi qu'il est question dans Col. 1. 16-18 ; le verset 18 : « Il est la tête du corps de l'Eglise, il est le commencement, le premier-né d'entre les morts, afin d'être en tout le premier » l'enracine sans équivoque dans le second et par conséquent dans le troisième article.

L'Evénement

La subordination originelle et permanente de l'institution n'exclut nullement que Dieu agisse autrement que selon une continuité : comme il est souverain dans la continuité, il l'est aussi dans la rupture et la « surprise ». Autant nous avons fait des réserves à l'égard de l'institution telle que la comprend Leuba, autant nous sommes d'accord avec lui, lorsqu'il parle de

[1] F.-J. Leenhardt a fortement souligné l'absence dans le travail de Leuba de la doctrine du Corps de Christ (*Vie Protestante*, 9 juin 50); par contre il admet la préséance de l'institution, au moins pour l'ancienne alliance, et semble finalement réduire les deux modes à un seul; or il n'est pas douteux qu'il faille, avec et contre Leuba, souligner les deux façons — horizontale et verticale — dont Dieu agit.

symbolique de l'humanité !) Dieu déclare que les temps sont accomplis (Gal. 4. 4), c'est maintenant que va naître non pas un christ de plus, mais *le* Christ, *celui* dont la venue était toute l'attente et le message de la lignée d'Israël; c'est encore Dieu qui choisit le nom de ce Christ et ce n'est pas un hasard si celui de Josué reparaît pour être donné à l'enfant de Noël, car, au moment fixé dans le secret de Dieu, celui-là naît qui va remporter sur les ennemis de Dieu la victoire définitive et faire entrer son peuple dans le repos éternel.

— sur le plan de l'apostolat : c'est *Jésus* qui choisit ses apôtres; il les voit les aime, les appelle, chacun à son tour; on reste, à vrai dire, stupéfait, en constatant que Leuba, parlant si longuement de l'apostolat des douze, omet complètement de souligner ce fait essentiel : cette institution n'existe que sur le fondement de cet événement qu'est l'élection des douze par le Christ.

— sur le plan ecclésial : c'est sur une décision de *Jésus*, confirmée par le *Saint-Esprit*, que repose la naissance de l'Eglise, conçue dès avant le Vendredi-Saint et armée pour la conquête par l'événement de Pentecôte. Son existence témoigne que le temple détruit par les hommes a bien été reconstruit en trois jours (Jn. 2. 19) et que cet événement a eu lieu pour rassembler en un seul corps les enfants de Dieu dispersés (Jn. 11. 52). Le témoignage de l'Eglise (même et surtout à Jérusalem !), sa prédication et sa charité reposent sur l'événement du matin de Pâques.

B. L'institution ne devient jamais une sorte de mécanisme se déroulant automatiquement, suivant un quelconque principe immanent. C'est la permanence au sein de l'institution de l'événement qui lui a donné naissance, c'est la toute-puissance et la liberté de l'événement au-dessus et à l'intérieur de l'institution qui seule assure la continuité de l'institution : l'événement ne fait pas que « lancer » l'institution, il la maintient en vie; la fidélité de Dieu, c'est-à-dire sa volonté prévoyante, sa patience persévérante, son acharnement à réaliser son plan, malgré ce que sont ceux qui doivent en être les bénéficiaires, sont le miracle constamment renouvelé qui maintient et confirme l'institution. L'événement qui est à la base de l'institution c'est, en définitive, l'existence du Dieu trinitaire en qui il n'y a ni variations, ni ombre de changement (Jq. 1. 17) : ce Dieu vivant conserve et dirige l'institution qu'il a créée [1]. Et c'est pourquoi il n'est pas possible de parler de l'institution comme d'une suite de zéros : les généalogies de la Bible témoignent, non du péché et de la stérilité des générations, mais bien de la fidélité de celui qui, malgré cela, les mène au terme de l'histoire.

De plus, à tout instant, *sur la ligne de l'institution*, et dans sa perspective, nous nous heurtons à un acte de Dieu, à une décision qui renouvelle ce qu'elle confirme; la continuité n'est assurée qu'en étant constamment rompue, car Dieu reste libre, à l'intérieur de sa propre fidélité.

— sur le plan christologique : Jésus n'est pas seulement le Messie, *il le reste*, c'est-à-dire qu'il lutte constamment pour demeurer obéissant jusqu'à la mort de la croix; c'est *a posteriori* et non *a priori* qu'on peut dire de lui le *non posse peccare* de la théologie ancienne; d'autre part, s'il est vrai qu'il *est* le Messie, il remplit aussi ce titre d'un contenu nouveau : ce n'est pas seulement

[1] « Le troisième aspect de la *providence* consiste en ce que Dieu « gouverne ses fidèles, vivant et régnant en eux par son Saint-Esprit », écrit F. WENDEL (*Calvin*, P.U.F. 1950, p. 133) et il cite le réformateur : « Parce que Dieu a élu son Eglise pour son domicile, il n'y a doute qu'il ne veuille montrer par exemples singuliers le soin paternel qu'il en a » (*ibid.* p. 134).

parce qu'il se désigne comme le Fils de l'homme, c'est aussi parce qu'il refuse d'être un christ politique et choisit la voie de l'abaissement qu'il est condamné.

— sur le plan de l'apostolat : ceux qui ont été choisis sont apôtres une fois pour toutes; certes, et cependant ne le restent que grâce à la miséricorde qui est le centre de leur élection : Pierre renie Jésus mais est pardonné par lui. — Les douze qui marquent la continuité entre l'ancien et le nouvel Israël indiquent en même temps, par la liberté divine qui préside à leur choix, que le cadre institutionnel des douze tribus est définitivement dépassé.

— sur le plan ecclésial : comment peut-on parler de continuité immanente, puisque l'Eglise est le corps visible dont le Seigneur ressuscité est la tête invisible; la notion de corps de Christ fait exploser celle d'institution [1] et l'on ne comprend pas comment Leuba, poussé par la logique, peut écrire cette phrase étonnante sous une aussi bonne plume théologique : « l'Eglise judéo-chrétienne se développe selon un principe immanent qui n'est autre que l'Esprit déposé en elle » (p. 111). Une telle formulation ne peut être acceptée, car : *a*) l'Esprit n'est pas un principe, il est la troisième personne de la Trinité;

b) Il ne saurait être immanent, puisqu'il est, par nature, Dieu transcendant;

c) Pentecôte est un événement qui fait de la communauté apostolique une paroisse missionnaire et dont l'unicité n'exclut pas qu'il soit confirmé, par une sorte de répétition (cf. Act. 4. 31 !).

Telle est l'institution, trace laissée dans le monde par l'événement qui la crée, la conserve et la dirige. Dieu ne prend pas de risque sans y parer; sa fidélité n'est pas séparable de sa liberté; l'institution n'a en elle-même ni garantie ni assurance immanentes, elle ne possède rien : elle ne peut vivre qu'en revenant sans cesse, par la foi, à l'événement qui lui a donné naissance et en en demandant à Dieu la confirmation, toujours renouvelée; elle est donc par définition *reformata reformanda*, car le Saint-Esprit ne se laisse pas *enfermer* dans une continuité horizontale; le centre de gravité de l'institution est à la droite du Père.

Nous avons donc constaté une double primauté de l'événement par rapport à l'institution, primauté créatrice et primauté providentielle; nous ne voulons pas ce faisant, dire que l'institution relève du premier article du Credo : car c'est bien d'elle aussi qu'il est question dans Col. 1. 16-18 ; le verset 18 : « Il est la tête du corps de l'Eglise, il est le commencement, le premier-né d'entre les morts, afin d'être en tout le premier » l'enracine sans équivoque dans le second et par conséquent dans le troisième article.

L'Evénement

La subordination originelle et permanente de l'institution n'exclut nullement que Dieu agisse autrement que selon une continuité : comme il est souverain dans la continuité, il l'est aussi dans la rupture et la « surprise ». Autant nous avons fait des réserves à l'égard de l'institution telle que la comprend Leuba, autant nous sommes d'accord avec lui, lorsqu'il parle de

[1] F.-J. Leenhardt a fortement souligné l'absence dans le travail de Leuba de la doctrine du Corps de Christ (*Vie Protestante*, 9 juin 50); par contre il admet la préséance de l'institution, au moins pour l'ancienne alliance, et semble finalement réduire les deux modes à un seul; or il n'est pas douteux qu'il faille, avec et contre Leuba, souligner les deux façons — horizontale et verticale — dont Dieu agit.

l'événement : rien n'est plus contraire à l'Evangile qu'une certaine christologie orthodoxe, statique et linéaire, qui fait pratiquement de l'histoire du salut un mécanisme automatique et sans vie. Le N. T. est plein de scandale, d'étonnement et de joyeuse surprise, en face du mystère de l'incarnation : le message johannique de la victoire par la crucifixion (cf. 3. 14-15; 12. 32, etc...), le témoignage synoptique et paulinien sur l'ascension du Christ, sur l'élévation à la droite de Dieu, dans la gloire réservée à Jahvé seul d'un homme portant dans sa *chair* les stigmates de la passion, l'identité entre le crucifié et le Fils de l'homme eschatologique, tout cela est, pour les premiers témoins et pour toute l'Eglise à leur suite, inattendu, révolutionnaire, miraculeux. L'Eglise est bien pauvre et la théologie infidèle, lorsque nous ne savons plus nous émerveiller en face des inventions du Dieu vivant; l'institution est constamment « coincée » entre la continuité et la surprise de Dieu.

Et cependant l'événement n'est jamais absolument isolé ou nouveau; il y a à travers toute l'Ecriture une sorte de « tradition de l'événement », si l'on peut dire, une espèce de continuité du miracle, selon laquelle des événement analogues s'annoncent et se confirment les uns les autres : la naissance miraculeuse est préfigurée dans celle d'Isaac ou de Salomon, l'élévation du crucifié dans celle des plus humbles d'Israël à la dignité royale (on disait de Saül, d'après 1 Sam. 10. 27 : « Quoi, c'est celui-ci qui nous sauvera ! »), la vocation de Paul prenant la place du douzième apôtre, dans le rejet de Saül et son remplacement par David; enfin et surtout, la naissance des communautés pagano-chrétiennes est inscrite dans la promesse faite à Abraham (Gen. 12. 3), dans l'intervention des païens à travers tout l'A. T. (Rahab, Naaman, Ruth), dans le psaume 87, dans le message des prophètes (Esaïe 2 par ex.), dans toute cette « continuité d'événements » qui font qu'Israël n'est pas seulement un peuple, une race, une nation comme les autres, mais d'ores et déjà, *aussi et avant tout*, une réalité spirituelle et ouverte, vivant de « certitudo » et non de « securitas », dans l'espérance et non dans la possession d'un salut « déjà » cosmique et non restreint aux étroites limites géographiques et historiques des enfants d'Abraham selon la chair.

De même que l'on ne peut isoler sa fidélité de sa liberté, de même la liberté de Dieu n'est jamais séparable de sa fidélité; l'originalité de l'événement ne fait que révéler Jésus-Christ, le même hier, aujourd'hui, éternellement.

Dualisme christologique

Dans une remarque qui est peut-être le centre caché (et inconscient ?) de son livre, J.-L. Leuba distingue le dualisme néotestamentaire Kyrios-Christos de la théologie chalcédonienne des deux natures; reprochant à celle-ci son caractère statique, il lui oppose l'unité vivante du Seigneur-Messie, manifestée dans le temps de l'incarnation. Et il trace, à juste titre, les limites de tout dogme (p. 45).

Tout en reconnaissant le bien-fondé de cette note, et sans contester le gauchissement que fait subir à la Vérité révélée le substrat philosophique des formules de Chalcédoine, comme finalement celles de toute dogmatique, nous aimerions cependant reprendre les termes de Chalcédoine pour résumer nos objections à J.-L. Leuba. (Le problème de l'inadéquation des mots pour traduire la parole de Dieu est finalement celui de toute exégèse et même celui de l'Ecriture sainte : le danger et l'audace théologiques consistent toujours à ce que l'on tente d'exprimer l'ineffable).

Certes la ligne institutionnelle, celle de la « messiologie », nous révèle l'humanité du Christ, mais elle ne souligne cette humanité, et avec elle l'enracinement de Jésus dans toute la tradition d'Israël, que pour donner plus de poids à cette affirmation qu'il est, en tant que Messie, le Fils éternel de Dieu. Cet homme est le Fils de Dieu, affirme l'Evangile synoptique, dont le centre est la confession de Pierre : « *Tu* es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (Mat. 16. 16 et par.).

Certes le mode de l'événement, celui de la « kyriologie », nous révèle la divinité du Fils de l'homme; mais plus la divinité est confessée de façon éclatante et plus est souligné le scandale de l'incarnation. « La Parole a été faite chair » proclame l'Evangile johannique (1. 14), ce qui revient à affirmer quelque chose comme : Jahvé est devenu mortel !

Il y a entre les deux modes une différence d'accentuation qu'il ne faut ni ignorer ni durcir unilatéralement : si l'institution témoigne de l'humanité du Messie et l'événement de la divinité du Seigneur, l'un *et* l'autre annoncent celui qui, vrai homme et vrai Dieu, selon l'institution, vrai Dieu et vrai homme selon l'événement, est la personne unique (sans séparation ni confusion !) du Médiateur entre le Tout-Puissant et sa création corrompue. Il se pourrait que, dans son effort d'exégèse analytique et son souci de clarté logique, Leuba ait séparé ce que Dieu a uni et remplacé par une unité naissant *a posteriori* du dualisme des deux modes, la dialectique interne et *a priori* qui est le centre de la christologie néotestamentaire, tant sous l'angle de l'institution que sous celui de l'événement.

J.-L. Leuba a posé avec intelligence et vigueur un problème central que l'on ne saurait esquiver ni minimiser; c'est et ce restera le principal mérite de son livre que nous avons lu et relirons avec un intérêt très spécial, même s'il n'arrive pas à nous convaincre que sa réponse, christologique, apostolique et ecclésiale — et partant ses conséquences théologiques et pratiques actuelles — soient dans la ligne exacte du témoignage néotestamentaire. [1]

GEORGES CASALIS

[1] Dans un article ultérieur, je dirai ce que je pense de cette recension très significative, et d'autres encore, parues et — me dit-on — à paraître. J.-L. L.

BIBLIOGRAPHIE

A. M. Ramsay, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ.* (Longmans, London) 1949, 160 p.

Bien que comportant deux parties nettement délimitées, cet ouvrage d'un théologien anglican bien connu présente une évidente unité, qui est l'unité même de la Révélation biblique touchant la gloire de Jahvé dans l'ancienne alliance et celle du Fils incarné, dans la nouvelle alliance. L'évolution sémantique du vocable hébraïque *kabod*, ses curieuses interférences avec la notion de *shekinah* (présence divine) et celle de « tabernacle » (Jahvé résidant au milieu de son peuple), et les résonances eschatologiques de la *doxa* divine déjà dans les LXX et surtout dans le Nouveau Testament, font l'objet d'une étude poussée et pénétrante, dans la première partie du livre. Par là nous sommes introduits de plain-pied dans la seconde partie, qui scrute exégétiquement le mystère de la « Gloire » incarnée en Christ, et révélée par tout le ministère du Seigneur, dans lequel la Transfiguration constitue un point culminant anticipant la gloire de la Parousie. Tous les problèmes critiques que pose la péricope de la Transfiguration dans les trois premiers Evangiles sont discutés avec sagacité, en tenant compte notamment du contexte de la Passion, et de la parité johannique entre la glorification du Seigneur et ses souffrances. Enfin l'auteur souligne la portée théologique de la Transfiguration, non seulement dans la perspective générale du Nouveau Testament, mais dans la situation d'aujourd'hui, sans oublier de signaler toute la place qu'elle tient dans la foi et la mystique de l'Eglise orthodoxe orientale. Dans la confrontation œcuménique, cette excellente monographie est de nature à nous ouvrir des horizons que notre optique réformée ne nous a guère habitués à contempler, et à favoriser ainsi une meilleure compréhension mutuelle des Eglises.

R. P.

Imprimerie Delachaux & Niestlé s. a., Neuchâtel (Suisse)
Printed in Switzerland

VERBUM CARO

VOLUME IV (Nos 13-16) 1950

NOTE DE GÉRANCE

Depuis quatre ans que Verbum Caro *paraît, le déficit annuel diminue régulièrement. C'est dire que notre effort rencontre l'intérêt croissant du public. C'est dire aussi que l'équilibre financier de notre revue n'est pas encore pleinement assuré.*

Des amis dévoués ont bien voulu, cette année encore, soutenir nos pas. Nous les en remercions vivement.

Malgré l'augmentation que subiront, dès 1951, les tarifs d'impression et le prix du papier, nous n'avons pu — surtout par égard pour les budgets des ecclésiastiques — nous résoudre à augmenter la cotisation d'abonnement, dont on trouvera ci-contre le rappel.

Que tous ceux d'entre nos lecteurs, de tout pays et de toute confession, qui tiennent à Verbum Caro *nous aident à le diffuser toujours mieux : qu'ils se réabonnent eux-mêmes sans retard, et nous aident à trouver de nouveaux abonnés.*

JEAN-LOUIS LEUBA

NON SOLUM IN MEMORIAM, SED IN INTENTIONEM

THÉO PREISS

11 novembre 1910 - 7 août 1950

Dans l'ordre théologique, mes relations avec Théo Preiss ont eu un caractère trop personnel pour que je puisse parler de son œuvre sans mentionner certains épisodes de sa vie. Qu'il me soit donc permis d'apporter ici plus un témoignage amical sur sa personne qu'une analyse de sa pensée, analyse qui d'ailleurs a déjà été faite et le sera encore dans d'autres revues. Mon propos se justifie d'autant plus que la pensée théologique de Théo Preiss était une pensée « vivante » : elle se formait toujours au contact d'événements concrets d'où jaillissaient pour lui des inspirations théologiques particulières.

A part sa belle thèse de baccalauréat sur *L'idée de temps chez Bergson*, Théo Preiss ne nous laisse aucun livre. La majeure partie de son œuvre se présente sous forme d'articles, assez courts en général, et dont le recueil, à paraître prochainement, montrera toute la richesse[1]. Sans doute, la maladie l'a-t-elle empêché d'écrire de plus amples ouvrages, mais je suis convaincu que, même si Dieu lui avait prêté vie plus longtemps, il ne nous aurait jamais donné beaucoup de livres, mais encore plus de ces courts articles auxquels il nous avait habitués, qui nous livraient, toute brûlante, la réalité dont il s'inspirait et dont la lecture nous procurait toujours une joie intellectuelle et un stimulant théologique. Cette forme-là correspondait à son genre d'inspiration, à sa façon de travailler.

Nombre de ses écrits ont pour objet le Saint-Esprit, et gravitent autour du problème que le Nouveau Testament exprime par la formule « en Christ », « notre vie cachée en Christ ». Ce n'est pas par hasard. Pour lui, la théologie ne pouvait être qu'inspirée, non pas au sens piétiste (nous verrons qu'il était hostile à toute forme d'illuminisme), mais parce que la réalité concrète lui fournissait spontanément ses thèmes de réflexion théologique. Et quand une vérité s'était imposée à lui, elle ne le lâchait plus.

Selon ma conviction, sa thèse sur *Le Fils de l'Homme*, s'il avait vécu assez longtemps pour la rédiger, aurait aussi traité du problème sous un seul angle, l'angle de ce qu'il appelait la « mystique juridique ». C'est autour de la notion de « juge » — un juge qui s'identifie à nous — qu'il eût organisé toute la théologie du Fils de l'Homme, sans d'ailleurs rien lui faire perdre de son ampleur.

[1] Nous publierons prochainement la liste complète des écrits de Théo Preiss. (Réd.)

Ce n'est pas qu'il fût dépourvu du don de synthèse. Il le possédait, et à un très haut degré. Mais ce don se manifestait chez lui en profondeur, et non en extension. Sa puissance de synthèse entrait en action, si l'on peut dire, à propos de chaque point particulier. Charisme rare, mais parfois embarrassant pour celui qui le possède. Car il ne facilite pas l'exposé encyclopédique, et Théo Preiss devait à cet égard vaincre des difficultés que d'autres ne connaissent pas.

Cette particularité de sa pensée se montrait jusque dans son style, si personnel, si puissant, si concret, jusque dans sa façon de parler, qui avait quelque chose de saccadé.

Sa vie, si étroitement unie à sa pensée, présente les mêmes caractéristiques. On aurait peine à la faire entrer dans le cadre habituel des biographies. Là aussi, il faudrait s'attacher à quelques étapes décisives. Là aussi, on découvrirait une harmonie et une continuité foncières.

Je me permettrai d'évoquer ici les étapes de sa vie dont j'ai été témoin et qui me paraissent importantes pour son œuvre théologique. On me pardonnera de faire appel à quelques souvenirs personnels, de citer au besoin quelques fragments de lettres. C'est ainsi que je crois être le plus fidèle à sa mémoire. De plus, ceci me donnera l'occasion de parler d'une période plus reculée de sa vie, et moins connue des théologiens actuels.

Un jour, il y a plus de vingt ans, il se présenta, en uniforme d'éclaireur, à mon bureau de directeur du Séminaire de Strasbourg (que, plus tard, il devait occuper lui-même), pour me faire part de son intention d'étudier la théologie et de devenir missionnaire. Il me plut aussitôt par sa manière franche, tout en m'inquiétant un peu par une certaine assurance que je sentais chez lui. Je ne prévoyais pas qu'il serait un jour professeur de théologie, et mon collègue. Il m'apparaissait plutôt comme un « activiste » qui ne ferait que subir la théologie en vue des examens. Je dus bientôt constater que son cas était moins simple. Certes, il discutait beaucoup, mais il ne faisait pas partie de cette catégorie d'étudiants qui passent leurs semestres de théologie à discuter parce qu'ils n'ont pas envie de travailler. Dès qu'il vint me parler de ses lectures, je me rendis vite compte qu'il prenait la théologie au sérieux, qu'il s'appliquait avec zèle aux études philologiques et historiques. Il ne considérait pas cette préparation technique comme un mal nécessaire. Dès le début, il avait su trouver le côté passionnant des questions apparemment les plus arides de philologie, d'histoire, de critique textuelle et les mettre en relation avec les problèmes centraux de l'exégèse. Juste point de départ de ce qui devait faire plus tard la grandeur de son interprétation biblique : la conjugaison réfléchie et patiente de la philologie et de la théologie. Puis, il s'était mis à l'étude de l'araméen, dont il devait plus tard également faire profiter son exégèse des paroles de Jésus.

J'étais ainsi de plus en plus surpris de trouver chez cet étudiant dont la spontanéité avait, au premier abord, semblé révéler un être quelque peu chaotique et turbulent, un sens étonnant de la mesure, une harmonie parfaite entre l'abandon à l'inspiration et l'application au travail patient, à

l'analyse, à la méthode. Sous ce rapport encore, il ne devait pas changer plus tard.

Son sens de la mesure se manifestait jusque dans cet humour estudiantin qu'il a gardé jusqu'à sa mort. L'une de ses idées favorites était d'ailleurs de considérer l'humour comme une qualité de Dieu. C'est dire que l'humour reposait, chez lui, au plus profond de son être. Théo Preiss fut un étudiant joyeux. Il ne fut pas un étudiant « chahuteur ». Il ne se joignit guère à ces manifestations collectives et bruyantes par lesquelles, trop souvent, les jeunes étudiants en théologie croient se faire illusion à eux-mêmes en affichant l'assurance qui leur manque intérieurement.

Cette absence de complexes donnait beaucoup de charme à la personnalité de Théo Preiss; elle caractérise aussi sa pensée. Avec lui, on était toujours à l'aise. Voici dix-sept ans qu'il m'écrivait ces lignes révélatrices : « C'est toujours la maladie protestante de tripoter dans son Moi, de tourner en rond comme un chien qui court après sa queue. Hypertrophie psychologique dans l'examen de conscience. »

A tort, on prenait parfois sa liberté pour de l'orgueil. Il était pourtant également dénué d'orgueil et de vanité, toujours prêt à apprendre de ses maîtres, malgré son esprit critique constamment en éveil. Outre l'exégèse, il s'intéressait particulièrement à la philosophie de la religion. A cet égard, les cours suggestifs de M. Charles Hauter furent pour beaucoup dans son développement théologique. Quant à l'étude de Bergson, elle lui donna l'occasion de se rendre compte de la spécificité du message chrétien. Ses travaux exégétiques ultérieurs en restent inspirés et on les comprend mieux en les interprétant à la lumière de la thèse philosophique qui les a précédés.

Au cours de ses études, Théo Preiss se laissa convaincre par ses professeurs qu'il devait se vouer à l'enseignement de la théologie. Mais, pendant l'année d'études supplémentaires qu'il passa à Paris, enseignant le grec et l'allemand à l'Ecole des Batignolles, il revint à son intention primitive de se consacrer à la Mission. J'ai sous les yeux de nombreuses lettres qu'il m'adressa à ce sujet, en 1932 et 1933. Je n'y trouve aucune trace de l'orgueil spirituel qui caractérise si souvent les grandes décisions des jeunes gens. Aucun abus des grands mots, du terme de « vocation », en particulier. En toute sincérité, il m'expliquait son refus de préparer une licence en théologie, de se destiner à l'enseignement : « Je voudrais tant que ce que je vous dis là n'ait pas l'air d'être une réserve dictée par un désir d'indépendance ou quelque chose comme la fierté qu'on a de se faire prier. »

Dans cette circonstance surtout, je pus me rendre compte de l'harmonie, qui le caractérisait, entre la réflexion et l'abandon à l'inspiration. Il ne croyait pas qu'il fallût se décider sans réfléchir. Dans l'une de ses lettres, je relève cette phrase caractéristique : « Pour avoir droit à une inspiration immédiate, il faut d'abord avoir envisagé toutes les données d'un problème. » C'est ainsi qu'il en vint à prendre la décision définitive de consacrer sa vie à l'étude et à l'enseignement de la théologie.

Combien je souhaiterais que plusieurs de nos jeunes théologiens français, qui ont reçu un charisme incontestable pour le travail théologique, eussent

une attitude aussi saine, au moment où nos facultés françaises manquent de professeurs et passent par une crise dont l'Eglise devrait s'inquiéter plus qu'elle ne le fait ! Souvent, je repense à ma correspondance avec Théo Preiss, lorsque je me heurte aux fausses idées que tant de jeunes se font aujourd'hui de la vocation : à leur avis, ce serait une infidélité, l'aveu d'une ambition illégitime, une sorte de « chute », que de se préparer à être un docteur de l'Eglise. Comme si la véritable infidélité n'était pas l'infidélité au charisme que l'on a reçu, infidélité d'autant plus grave que ce charisme-là est plus rare !

Théo Preiss a compris de quel côté se trouvait pour lui la vraie tentation. Après avoir pris la résolution de poursuivre ses études, il me parlait, dans une autre lettre, de « la tentation de considérer comme supérieure la vocation plus dramatique de missionnaire. Il est faux — continuait-il — de parler de vocation supérieure à d'autres. La seule chose qui importe est l'obéissance pure et simple, quelle que soit la place où l'on est. » Cette phrase, écrite en 1932, il n'est pas sans intérêt de la lire aujourd'hui, où nous savons ce qu'ont été pour ses élèves l'enseignement du professeur Preiss et ses travaux pour l'Eglise.

Engagé dans la voie de la préparation théologique, Théo Preiss n'en conserva pas moins la liberté intérieure de rester disponible pour d'autres services dans l'Eglise. Cette liberté de savoir, malgré le but qu'il poursuivait, vivre « au jour le jour », « comme les oiseaux », ainsi qu'il aimait à dire, est restée pour lui une grâce jusqu'aux derniers jours de sa vie.

A Paris, outre quelques cours de théologie, il fréquenta surtout la Sorbonne, l'Ecole des Hautes-Etudes et le Collège de France. La théologie de Karl Barth commençait à se répandre dans quelques milieux théologiques du protestantisme français. Théo Preiss avait étudié à Strasbourg les premières publications de Barth. A Paris, il continua à suivre avec sympathie ce mouvement qui, par tant de côtés, répondait à ses aspirations. Son sens de la mesure et son esprit critique le préservèrent cependant de tomber dans l'attitude de certains « barthiens ». On notera avec intérêt ce qu'il écrit à ce sujet: « J'ai un peu l'impression d'assister là à une fougue trop intempestive, à une explosion un peu trop apocalyptique. L'ironie et la critique y trouvent leur compte, la charité moins. Mais le barthisme est nécessaire en France, surtout contre un certain méthodisme anglo-saxon. »

Les dernières années de Théo Preiss sont mieux connues. Ses fonctions, ses publications l'avaient mis en évidence. Je puis passer plus rapidement sur cette période : direction du Séminaire protestant à Strasbourg, professorat à la Faculté de Montpellier, la guerre, la maladie. Tous les articles qu'il a publiés datent de cette période et nous pouvons suivre son évolution théologique depuis le travail consacré à Ignace d'Antioche, rédigé à Strasbourg encore, au dernier petit chef-d'œuvre sur l'Epître à Philémon, paru dans les Mélanges offerts à M. Goguel. Dans le premier, il oppose le message biblique véritable à une fausse conception de l'imitation du Christ. Dans le dernier, il montre comment l'institution de l'esclavage, sans constituer

comme telle l'objet du billet à Philémon, se trouve ruinée en fait par la notion chrétienne de l'« envoyé ».

Un mot encore sur deux événements de cette période dont j'ai été le témoin et où se manifeste l'accord entre sa théologie et sa vie d'obéissance, « cachée en Christ ». En 1942, en pleine guerre, il sonna à notre porte de l'Alumneum, à Bâle, à cinq heures du matin, couvert de boue : il avait sauté d'un train de marchandises venant d'Alsace, dans lequel il s'était caché. Voici ce qu'il écrivit, avant de gagner la France, dans le livre d'or de l'Alumneum : « Le 19 juillet 1942, cette antique demeure reçut un rescapé d'Alsace qui a connu par expérience le passage de la liberté à l'esclavage et espère vivre, Dieu voulant, un joyeux retour. »

Nouvel-An 1948, à Leysin. Les médecins ne lui laissaient presque plus aucun espoir. Il se préparait à mourir et me pria d'aller encore le voir. A mon arrivée, il me rappela aussitôt la dédicace que j'avais inscrite dans un petit livre que je lui avais envoyé quelques jours auparavant : Χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε (réjouissez-vous toujours dans le Seigneur, Phil. 4. 4) et me dit que le mot πάντοτε (toujours) prenait maintenant toute sa signification pour lui. Pendant les huit jours que je passai à ses côtés, et au cours desquels sa maladie fut vaincue encore une fois, j'ai moi-même mieux compris qu'auparavant ce que l'apôtre entend par la « joie dans le Seigneur ». Entre la vie et la mort, également prêt à mourir et à vivre, mais décidé à lutter contre la maladie tant qu'il en aurait la force, Théo Preiss s'entretint avec moi tous les jours au sujet de l'exégèse des passages essentiels du Nouveau Testament relatifs au corps et à la maladie. La sérénité et l'acribie avec lesquelles, malgré ses douleurs physiques, il discutait jusqu'aux moindres détails philologiques du texte ont été pour moi une nouvelle réfutation, vivante, de l'erreur piétiste qui prétend opposer le travail théologique et la vie chrétienne. Ceux qui, à Montpellier, ont été témoins des dernières semaines de Théo Preiss confirmeraient également, j'en suis certain, que, jusqu'au bout, sa théologie reposa sur le fondement même de son être : la vie en Christ.

OSCAR CULLMANN

L'ANCIEN TESTAMENT ET LA PRÉDICATION CHRÉTIENNE [1]

Les relations entre l'Ancien Testament et la prédication chrétienne ont revêtu au cours des âges des aspects multiples, allant de l'union la plus étroite à l'opposition radicale, en passant par les stades intermédiaires de l'assistance mutuelle, de la neutralité ou de la guerre froide. De pareilles variations peuvent paraître étranges lorsqu'on se réfère au témoignage de la Bible elle-même : dans le *kerygma* de l'âge apostolique, l'Ancien Testament était le seul thème de prédication, ne fournissant pas seulement un cadre pour l'annonce du Christ, mais contenant déjà toute la révélation chrétienne. En vertu du principe fondamental que Dieu était en Christ, tout ce que l'Ancien Testament dit de Dieu est appliqué au Christ qui se trouve donc parler à travers les textes de l'Ancien Testament; et, comme le titre de κύριος donné au Christ n'était autre que celui donné au Dieu de l'Ancien Testament dans la Bible grecque, cette transposition put se faire sans aucune difficulté. L'Epître aux Hébreux qui nous apporte un écho assez fidèle d'un genre de prédication de l'Eglise primitive nous montre tout ce qu'on pouvait tirer de l'Ancien Testament, autant pour l'exposé doctrinal que pour l'exhortation pratique.

Le problème commença à se poser à partir de la canonisation du Nouveau Testament et fut rendu particulièrement aigu par les attaques des gnostiques contre l'emploi de l'Ancien Testament. Les motifs essentiels de l'opposition gnostique n'ont jamais cessé d'avoir des représentants; encore en 1921, un théologien de l'envergure de Harnack estimait que le maintien au XXe siècle de l'autorité canonique de l'Ancien Testament était le résultat d'une sclérose dogmatique et ecclésiastique [2]. Que de pareilles tendances aient pu se manifester est l'indice d'un malaise en face du problème de l'Ancien Testament. Un premier aspect de ce malaise est dû à des raisons d'ordre moral et sentimental; c'est la vieille doctrine marcionite, atténuée et vidée de sa substance dogmatique, de l'opposition entre le Dieu cruel, qui commande et bénit les guerres, approuve des mensonges et exige la vengeance, et le Dieu-Père manifesté en Jésus-Christ. Il faut reconnaître que la science critique et historique a en majeure partie résolu ces antinomies, en montrant qu'il y

[1] Etude présentée à la Société pastorale neuchâteloise, le 1er novembre 1950.
[2] HARNACK, *Marcion*, 1921, p. 247 ss.

avait à l'intérieur même de l'Ancien Testament une progression d'un stade primitif voisin de l'animisme vers une conception plus spirituelle, ce qui refoulait *ipso facto* à l'arrière-plan les éléments humains devenus caducs en vertu d'une plus haute révélation. Mais tout en opérant par ce tri une œuvre de véritable libération qui s'est fait ressentir d'une manière heureuse dans la prédication, l'étude scientifique de l'Ancien Testament a posé plus de problèmes qu'elle n'en a résolu. En essayant de retrouver les divers morceaux dont la réunion progressive a abouti au recueil que nous connaissons, sans tenir compte de la notion d'Ecriture sainte et de canon, la critique avait rendu de plus en plus problématiques l'unité et l'autorité des documents étudiés.

Il nous semble cependant que, dans ce malaise de l'Ancien Testament, il faut moins incriminer la critique qu'une certaine carence dans l'enseignement de l'Eglise. « Si l'Eglise n'a jamais témoigné d'incertitude quant au fait de l'unité de l'Ecriture, écrit P. Lestringant [1], elle n'a pourtant jamais enseigné d'une manière ferme et définitive ce qu'était cette unité. » L'Eglise — nous ne parlons ici que des Eglises de la Réforme — aurait trouvé dans les attitudes de Luther et de Calvin un enseignement relatif à l'Ancien Testament qui, tout en permettant le travail de la critique, eût sauvegardé certains principes fondamentaux dont l'abandon rendait l'Ancien Testament pratiquement inutilisable.

Chez Luther nous trouvons une attitude à l'égard de l'Ancien Testament qui concilie heureusement le sens historique et l'exigence christologique, ce qui est d'autant plus remarquable qu'en vertu de son attitude défavorable à l'égard de la Loi il eût pu être porté à renouveler l'hérésie marcionite [2]. Avec force il montre le Christ annoncé dans l'Ancien Testament qui se trouve partout où la miséricorde divine s'empare d'un cœur humain. L'exégèse de Luther est christocentrique plutôt que christologique et atteste ça et là une maîtrise incomparable. On peut citer comme un exemple du genre l'exégèse que fait Luther du Psaume 117, qui est le psaume le plus court de l'Ancien Testament : « Nations, louez toutes l'Eternel ! Peuples, célébrez-le tous ! Car sa bonté envers nous est grande, et la fidélité de l'Eternel demeure à perpétuité. Alléluia ! » Dans ce psaume, dit Luther, il y a une *prophétie* : l'annonce de l'Evangile, car si les païens sont conviés à louer Dieu, il faut qu'il soit auparavant devenu leur Dieu; il y a une *révélation* : la révélation du royaume de Christ comme d'un royaume spirituel, car les païens sont censés rester là où ils se trouvent et non à venir en masse à Jérusalem; il y a un *enseignement* : c'est par la foi seule que nous pouvons subsister devant Dieu qui est au-dessus de nous par sa grâce; et enfin une *exhortation* à l'action de grâces, celle-ci remplaçant les sacrifices de l'ancienne alliance. Selon Luther, le Christ se trouve dans ce psaume de façon implicite, et c'est pourquoi il en constitue l'unité et l'inspiration.

[1] P. Lestringant, *Essai sur l'unité de la révélation biblique*, Paris 1943, p. 8.

[2] L'attitude de Luther à l'égard de l'Ancien Testament a été étudiée en dernier lieu d'une manière très complète par H. Bornkamm : *Luther und das Alte Testament*, Tübingen 1948, 234 p.

Quant à Calvin, tout en affirmant l'unité de l'Ecriture, il a reconnu la différence entre les deux Testaments, mais ces différences, écrit-il, « je me fais fort de montrer qu'elles appartiennent toutes et se doivent référer à la manière diverse que Dieu a tenue en dispensant sa doctrine, plutôt qu'à la substance », (*Inst.*, II, 11, 1); parmi ces différences de méthode, Calvin signale la précision plus grande du Nouveau Testament par rapport à l'Ancien Testament en ce qui concerne les choses invisibles, ainsi que l'opposition entre la Loi et l'Evangile. « La somme revient là que le Vieil Testament a été pour étonner les consciences, et que par le Nouveau joie et liesse leur est donnée; que le premier a tenu les consciences étreintes et enserrées au joug de servitude, le second les délivre et affranchit en liberté » (*Inst.*, II, 11, 9). Par son insistance sur la notion d'alliance, Calvin disposait du principe-clef d'une bonne intelligence de l'Ancien Testament [1].

Mais l'éloignement progressif de la pensée des Réformateurs, le durcissement du principe scripturaire en inspiration verbale, entraînèrent une désaffection à l'égard de l'Ancien Testament, si bien que la première ébauche d'une étude critique de l'Ancien Testament vit le jour dans l'Eglise romaine avec Richard Simon et Jean Astruc. La pensée moderne formée par la double action de Kant et de l'idéalisme trouvait plus d'idées dans la philosophie grecque que dans l'Ancien Testament; et Schleiermacher enseignait que ce qu'il y a de spécifique dans l'Ancien Testament, le monothéisme et l'immortalité — en quoi il se trompait, car le centre de gravité de l'Ancien Testament réside ailleurs — se trouvait tout autant et mieux dans la philosophie grecque. Et lorsque le travail historique eut montré la véritable nature de l'Ancien Testament, l'Eglise, au lieu d'élaborer une doctrine de l'unité et de l'autorité de la Bible, préféra renoncer à toute prise de position. Pratiquement cela se traduisit par une grande liberté à l'égard de l'Ancien Testament. Aucune obligation n'étant faite de prêcher de temps en temps sur des textes de l'Ancien Testament, il était loisible de le laisser simplement de côté; et chez ceux qui néanmoins avaient le courage de ne pas bannir l'Ancien Testament de leur chaire, les attitudes les plus orthodoxes se rencontrent à côté d'un usage très large. Plus généralement encore, on élimina l'Ancien Testament du culte pour le confiner à l'école du dimanche.

Aujourd'hui, grâce au renouveau biblique et à un retour à la pensée des Réformateurs, il semble bien que nous ayons surmonté cette disgrâce de l'Ancien Testament. La prédication lui fait une place de plus en plus grande; les sermons qu'un Walther Lüthi a consacrés à Amos, à Daniel, à Habacuc, à Néhémie et à Malachie concilient heureusement le respect historique, les exigences de l'actualité et la nécessité primordiale de la prédication d'annoncer Jésus-Christ. La science elle-même, tout en ne reniant aucun résultat du travail critique, vient au secours de la prédication. Il y a en effet de moins en moins d'opposition entre les recherches de la science vétérotestamentaire et les préoccupations de la prédication; l'une des tâches les plus importantes

[1] Cf. F. Wendel, *Calvin, théologien de la Réforme*, P.U.F., Paris 1950, p. 156 ss.

à l'heure actuelle consiste à dégager de l'Ancien Testament les thèmes théologiques fondamentaux. Nous n'en citerons que deux exemples parmi les recherches les plus récentes. Essayant d'analyser les traditions qui constituent le Pentateuque, Martin Noth [1] montre que tous les récits se sont cristallisés autour de cinq thèmes principaux : la sortie d'Egypte, l'entrée dans un pays de culture, la promesse faite aux patriarches, la conduite dans le désert, la révélation au Sinaï, qui ensemble constituèrent le credo de la religion d'Israël; la tradition historique doit donc être examinée à la lumière de la foi qui inspire cette tradition, non pas en vertu d'un *a priori* dogmatique, mais parce que c'est la seule méthode adéquate à son objet. Les recherches récentes sur l'espérance messianique tendent à montrer que les divers courants eschatologiques qu'on s'accordait à reconnaître dans l'Ancien Testament et qu'on opposait volontiers les uns aux autres ne sont en réalité que plusieurs aspects d'un même type fondamental [2].

Les conséquences qu'on en peut tirer pour montrer que Jésus est l'accomplissement de *tout* l'Ancien Testament sont loin d'être négligeables. Si c'est la science qui fournit à la prédication ses thèmes, celle-ci sera préservée de glisser vers la fantaisie et l'arbitraire. Nous allons essayer de mettre en lumière quelques principes directeurs d'une bonne compréhension de l'Ancien Testament, qui sont la condition de son utilisation dans la prédication.

Tout d'abord, l'Ancien Testament ne pourra être utilisé par la prédication chrétienne que dans la perspective de l'unité des deux Testaments. Pour définir cette unité, nous reprendrons les thèses énoncées dans un travail de la commission biblique chargée de la préparation des travaux d'Amsterdam et qui comprenait des membres de dénominations ecclésiastiques très différentes [3].

a) *Le même Dieu est le sujet de l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament.* Ce qui dans l'Ancien Testament est primordial, c'est l'élection de Dieu, c'est-à-dire son amour. Tout ce qu'on a coutume d'opposer au Nouveau Testament : cruauté, nationalisme, légalisme, est secondaire par rapport à ce fondement premier.

b) *Le même Dieu offre dans les deux Testaments le même salut.* Ce salut revêt des aspects variés, collectif dans l'Ancien Testament, individuel dans le Nouveau Testament, terrestre dans l'Ancien Testament, céleste et eschatologique dans le Nouveau Testament, mais toujours il consiste dans une communion avec Dieu et cette communion avec Dieu s'obtient par le pardon des péchés. Le salut est donc toujours un don et une rédemption.

[1] M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943; *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart 1948.

[2] Cf. surtout A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Bâle 1948. H. H. Rowley, « The suffering servant and the davidic Messiah », dans *Oudtestamentische Studien*, Leiden 1950.

[3] John Marsh, « Some considerations on the unity of the Old and New Testaments », *World Council of Churches*, Study Department, 1947, texte ronéotypé.

c) *Dans les deux Testaments le même Dieu offre le même salut par le même Sauveur.* Voilà qui est sans doute plus paradoxal. Il n'en demeure pas moins que si Dieu ne nous atteint qu'en Jésus-Christ, Christ doit se trouver présent dans l'Ancien Testament.

d) *Dans les deux Testaments le même Dieu offre le même salut par le même Sauveur au moyen des mêmes actions.* L'œuvre de Jésus-Christ se résume par la croix et la résurrection, c'est-à-dire par les termes de mort et de vie. Or l'Ancien Testament tout au long place l'homme devant la vie et la mort : « Vois, je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal » (Dt. 30. 15); mais l'histoire d'Israël nous montre aussi que la vie passe par la mort et que le salut ne vient qu'à travers le jugement, depuis l'Exode jusqu'au serviteur d'Esaïe 53.

Le deuxième principe est celui de l'unité de l'Ancien Testament lui-même. Parmi les réalités pouvant servir de dénominateur commun à l'ensemble de l'Ancien Testament, la notion d'*alliance* est certainement la plus apte à remplir cet office. Deux ouvrages de théologie de l'Ancien Testament, ceux de Eichrodt et de Procksch ont groupé la matière autour de cette notion, et Balscheit n'aurait pas pu trouver de meilleur titre pour son introduction que celui d'Alliance de grâce (der Gottesbund). Cette notion, empruntée à la dialectique de l'Ancien Testament lui-même, est en effet la caractéristique d'une religion qui, plus que toute autre, mérite d'être appelée historique, puisque la révélation s'y fait à travers l'histoire. Tous les livres de l'Ancien Testament présupposent la notion d'alliance, même lorsqu'ils n'en parlent pas explicitement. Dans les écrits d'où la notion d'alliance est absente, comme Job et l'Ecclésiaste, nous voyons la religion entrer dans une crise à peu près insurmontable. Un autre effet, et non des moins heureux, de la notion d'alliance a été d'atténuer les oppositions à l'intérieur même de l'Ancien Testament, que la critique historique déclarait volontiers irréductibles. L'une de ces oppositions fortement soulignée par l'école dite de Wellhausen, est celle entre prophétisme et sacerdotalisme, le premier étant synonyme de spiritualisme, le second de ritualisme, l'un aboutissant à l'universalisme du Deutéro-Esaïe, l'autre au particularisme d'Esdras-Néhémie. L'idée d'alliance nous montre ce que ces oppositions radicales ont d'artificiel, car une alliance par laquelle un supérieur se lie à un inférieur implique toujours certaines restrictions et entraîne nécessairement des exclusives. Or, l'alliance étant une restriction que Dieu s'impose à lui-même, se traduit sur le plan humain également par des restrictions. Que les moyens humains d'appliquer cette restriction n'aient pas toujours été conformes à l'intention de Dieu, cela est évident; mais ce n'est nullement forcer les textes que d'affirmer qu'il n'y a pas contradiction, mais plutôt filiation entre la prophétie d'un Deutéro-Esaïe et la réforme d'un Esdras. Dans l'un et l'autre cas il s'agit de restaurer l'alliance, mais le premier l'envisage avec les regards du prophète dont l'horizon dépasse sa propre époque, le second comme un homme aux prises avec les dures réalités concrètes.

Si nous nous décidons une bonne fois à envisager toute l'histoire de l'Ancien Testament du point de vue de Dieu, qui est celui de l'éducation progressive du peuple vers l'instauration de sa royauté, alors les différences ne seront jamais irréductibles, car l'unité de l'Ancien Testament est celle de l'action de Dieu, et non pas celle des réponses fort variées que les hommes font à cette action. En lisant l'Ancien Testament sous cet angle-là, on évitera de le mutiler, on se gardera d'en faire un recueil de textes choisis pour l'édification ou une galerie de modèles. L'action de Dieu se déroule à travers *tout* l'Ancien Testament. Il en est de l'Ancien Testament comme du corps humain; il y a des organes de valeur très différente, mais tous sont indispensables pour la bonne marche de l'ensemble; et de même que toutes les parties du corps sont adaptées à une fin unique, l'Ancien Testament est orienté, dans chacune de ses parties, vers un but qui le dépasse, et l'on chercherait en vain dans les religions de l'Orient une espérance comparable à celle qui anime tout l'Ancien Testament.

Considérer l'Ancien Testament à partir de ce but sans que cette considération déforme en rien le témoignage propre de l'Ancien Testament, telle est la tâche commune que s'assignent et la théologie de l'Ancien Testament et la prédication chrétienne. Si Christ n'est pas l'aboutissement de l'Ancien Testament, on ne saurait faire de théologie de l'Ancien Testament, et *a fortiori* on ne saurait que faire de l'Ancien Testament dans la prédication de l'Eglise. La prédication de l'Ancien Testament devra donc être christocentrique. Mais où et comment le Christ se trouve-t-il dans l'Ancien Testament ? Nous touchons ici au problème central de l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament qui a reçu au cours des siècles et reçoit encore aujourd'hui des solutions fort diverses :

a) Jésus-Christ se trouve dans les prophéties dites messianiques. Une pareille exégèse christologique au sens étroit a été pratiquée par ceux qui se rattachaient plus ou moins inconsciemment aux méthodes théopneustiques. Les passages sont sortis de leur contexte et appliqués en quelque sorte mathématiquement à Jésus-Christ. Le prophète aurait eu en vue le ministère de Jésus tel qu'il nous est présenté dans le Nouveau Testament. Sans minimiser la portée des prophéties messianiques — encore qu'il faille se garder de confondre prophétie et prédiction — nous devons reconnaître ce qu'il y a d'étroit et de conventionnel dans une pareille méthode, car dès qu'on abandonne la perspective historique, c'est la porte ouverte à la fantaisie et à l'erreur [1].

b) Jésus-Christ se trouve préfiguré non seulement dans les textes messianiques, mais également par des personnages de l'Ancien Testament dont certains apparaissent parfois comme de véritables hypostases. L'ange de

[1] Le schéma prophétie - accomplissement n'exprime que partiellement la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament, car d'une part nous le trouvons déjà appliqué à l'intérieur même de l'Ancien Testament, et le Nouveau Testament d'autre part est tout autant prophétie qu'accomplissement. La formule de saint Augustin : *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet* a l'avantage d'être plus nuancée.

Jahvé, en qui Dieu peut occasionnellement révéler la totalité de son être et de son message, est sans doute une étape importante sur la voie de l'incarnation; et entre la figure de l'ange de Jahvé aux origines mêmes de la religion d'Israël et celle du fils de l'homme dans sa phase finale se situe la longue série des rois et des prophètes qui peuvent être considérés comme des types du Christ [1]. Cela ne porte nullement atteinte à leur réalité historique; les personnages de l'Ancien Testament ne sont pas des apparitions avant la lettre de Jésus-Christ qui aurait en quelque sorte mis un masque, mais des individus participant à la situation concrète de leur époque.

c) On peut encore aller plus loin et trouver le Christ également dans certaines institutions ou événements : l'agneau pascal et le bouc expiatoire ont été largement utilisés dans ce sens par toute la tradition chrétienne.

d) Nous pensons qu'il est légitime de faire une place aussi large que possible à l'élément christologique, car si le Christ est l'aboutissement de toute l'histoire de l'Ancien Testament, il est normal que nous le trouvions préfiguré, annoncé et présent dans toute cette histoire, à condition bien entendu de comprendre par histoire non pas l'addition de tous les événements qui se succèdent dans le temps, mais la ligne continue du développement qui passe, selon une remarque fort juste de A. G. Hebert, par les trois stades de l'*archè*, du *logos* et du *telos* [2]. Si l'Ancien Testament forme avec le Nouveau Testament une ligne unique, nous pouvons la descendre ou la remonter, comme on peut descendre ou remonter le cours d'un fleuve sans sortir de son lit. Si elle se maintient dans la ligne de l'histoire qui est l'histoire du salut, la typologie nous paraît non seulement légitime, mais susceptible d'éclairer les textes en les plaçant dans la perspective du sens total.

Voici quelques principes d'une exégèse typologique qui doivent servir à la fois de fil conducteur et de garde-fou [3].

a) Nous ne connaissons et ne jugeons trop souvent cette méthode que d'après les excès qu'elle a atteints chez un Pseudo-Barnabé et un Origène chez les anciens, et reprises de nos jours par un Paul Claudel. Dans un livre consacré aux femmes de l'Ancien Testament, Heinrich Zschokke donne quelques spécimens de cette exégèse où la fantaisie rivalise avec le manque de goût et de bon sens : Débora = la Synagogue incite Barac = Israël à combattre Sisera = Satan et met en déroute ses armées. Jaël = l'Eglise le rejoint, l'enivre avec du lait = prière et le tue avec un piquet de tente =

[1] Cf. O. Procksch, « Christus im Alten Testament », *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1933, p. 57 ss.

[2] A. G. Hebert, *The Authority of the Old Testament*, Londres 1947, p. 52 ss.

[3] La question de l'exégèse typologique a été souvent débattue ces derniers temps, en particulier par des théologiens catholiques. Nous renvoyons simplement à l'étude d'ensemble du P. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Beauchesne, Paris 1950. Sur la typologie de l'Ancien Testament chez saint Paul, cf. l'intéressant article de S. Amsler dans la *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne 1949, p. 113 ss.

la croix ! [1] Et voici quelques lignes de l'abbé Tardif de Moidrey dans son commentaire du livre de Ruth présenté par Paul Claudel (p. 137) : « Au sens moral, Elimélek (c'est-à-dire mon Dieu et mon Roi), pérégrinant en Moab, représente, selon notre interprétation, le prédicateur de l'Evangile, sortant de Bethléhem, c'est-à-dire de la Maison du Pain, ou de l'Eglise, pressé de la faim, c'est-à-dire de l'amour des âmes. Il peut véritablement dire, ce porteur du Verbe divin, que son Dieu est son Roi, puisqu'il a brisé avec le prince de ce monde; il n'a d'autre épouse, et sa postérité n'a d'autre mère, que la loi de Dieu, et cette épouse, il l'aime, la nourrit, elle et les fruits de sa fécondité... C'est donc à juste titre que cette loi de Dieu, qu'il a aimée plus ardemment qu'une épouse, qu'il a aimée plus que sa vie, l'homme de l'Evangile l'appelle, du nom de la femme d'Elimélek, Noémi (ma Consolation)... », etc.

Au lieu de s'attacher à ces excentricités, il vaut mieux considérer la typologie telle que l'ont pratiquée les auteurs du Nouveau Testament, en particulier l'apôtre Paul et l'auteur de l'Epître aux Hébreux. Ces auteurs admettent que certaines réalités de l'ancienne alliance sont dans le plan de Dieu une préfiguration de celles de la nouvelle. Ce qui est dans le plan de Dieu peut se traduire sur le plan de la connaissance humaine par l'étude de la relation entre les deux événements correspondants. Il y a correspondance entre le type et l'antitype, lorsqu'on peut établir entre les deux une relation de parenté, c'est-à-dire une continuité historique. A cet égard, l'exégèse de l'apôtre Paul, dont on souligne souvent la fantaisie et l'arbitraire, mérite une réhabilitation; sans doute ne se gêne-t-il pas de recourir à l'allégorie, suivant en cela les procédés de ses maîtres en exégèse, les rabbins; nous nous garderons de le suivre dans l'usage qu'il fait du Sinaï et de Jérusalem (Gal. 4) et dans son application du précepte du Deutéronome : « Tu n'emmuselleras pas le bœuf qui foule le grain » (Dt. 25. 4) aux anciens de l'Eglise dignes de recevoir un salaire. (1 Tim. 5. 18) Il s'agit là d'un usage illustratif de l'Ancien Testament qui ne recouvre pas un processus de pensée. Mais d'autres citations de l'Ancien Testament qu'on considère comme des tours de force exégétiques répondent à une intention plus profonde. Lorsque, par exemple, dans Romains 10. 4-11, il remplace les termes de « commandement » et de « parole » de sa citation deutéronomique par la personnalité même de Jésus-Christ, il le fait en vertu de la foi de l'Eglise primitive aux yeux de qui le Christ se confond avec la loi dont il est le suprême accomplissement, car il y a, selon Paul, une continuité historique entre la loi et le Christ.

b) La justification d'une exégèse typologique ne se trouve pas seulement dans le Nouveau Testament, elle est fournie par l'Ancien Testament lui-même. Il y a certains thèmes qui, à l'intérieur même de l'Ancien Testament, sont traités comme des types. L'Exode est dans l'Ancien Testament à la fois un thème historique et prophétique; il est à la fois mémorial et prophétie. Le premier exode sera suivi d'un deuxième. Osée présente le temps à venir comme un nouvel exode : « C'est pourquoi je l'attirerai et la conduirai au désert et je lui parlerai au cœur. Et elle répondra là comme au jour de sa

[1] Cité d'après A. G. Hebert, *op. cit.*, p. 263.

jeunesse et comme au temps où elle monta du pays d'Egypte » (Os. 2. 14-15). Esaïe décrit la félicité future avec des traits empruntés à l'Exode : « Il lèvera la main contre le fleuve et il y aura une route pour le reste du peuple, comme il y en eut une pour Israël au jour où le peuple sortit d'Egypte » (Es. 11. 15). La précision est encore plus grande dans le livre du Second Esaïe. Le Nouvel Exode présentera les mêmes caractères que l'Ancien; Jahvé précédera le peuple le jour et le suivra la nuit, il fera jaillir pour lui l'eau du rocher. Mais ce ne sera pas une simple répétition; le Nouvel Exode sera bien plus merveilleux que le premier; du temps de Moïse, les Israélites avaient quitté l'Egypte à la hâte et en fuyant (Ex. 12. 39); le Nouvel Exode sera une marche triomphale (Es. 52. 12) et Jérémie dira à son tour : « Des jours viennent où on ne dira plus : Jahvé est vivant qui a fait monter du pays d'Egypte les enfants d'Israël, mais : Jahvé est vivant qui a fait monter la semence d'Israël de tous les pays où je les avais chassés » (Jér. 23. 7) et annonce l'alliance nouvelle intérieure qui rendra caduque l'alliance mosaïque (Jér. 31. 33). D'autres thèmes, tels que le Déluge ou le Temple, ont également été entendus dans un sens typologique à l'intérieur de l'Ancien Testament, recouvrant l'un la notion de la destruction totale, l'autre celle du salut parfait, ils ont tous à l'intérieur même de l'Ancien Testament une signification qui dépassait souvent l'époque du rédacteur.

c) En faisant de la typologie, il faut prendre soin de respecter scrupuleusement la réalité historique du type. La figure n'est pas quelque chose d'irréel et typologie ne saurait être synonyme de symbolisme, bien que le glissement vers l'allégorie soit la perpétuelle tentation de toute typologie. L'Ancien Testament fonde sa foi sur des événements dont jamais l'usage typologique qu'il en fait n'entend diminuer la réalité. L'Epître aux Hébreux, en faisant de Melchisédec un type du Christ, n'affirme nullement qu'il n'a jamais existé. On peut même dire que l'utilisation typologique d'un personnage ou d'un événement est conditionné par sa réalité historique.

d) Il importe que chaque texte soit placé dans la perspective générale de l'histoire du salut qui s'étend à travers tout l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans une histoire, tous les événements n'ont pas une importance égale; ne sont susceptibles d'un usage théologique que ceux doués d'une portée qui dépasse le fait divers, portée qui est d'ailleurs la marque caractéristique du fait historique. Dans l'épisode des mains de Moïse étendues pendant la bataille contre Amalek (Ex. 17), où Barnabé et Justin ont vu une des plus nettes préfigurations de la puissance victorieuse de la croix de Jésus-Christ, il n'y a, selon nous, malgré les ressemblances extérieures, aucune portée théologique, si ce n'est une représentation très primitive de la puissance de la prière. Mais, lorsque l'apôtre Paul et les auteurs des Epîtres aux Hébreux et de Pierre comparent l'Eglise au peuple d'Israël dans le désert, il y a affirmation de la continuation d'une même histoire; si l'image du fleuve employée tout à l'heure est exacte, nous pouvons dire qu'en tant que membres de l'Eglise nous avons été présents au moment de l'Exode. Une pareille perspective donne souvent aux réalités de l'ancienne alliance aussi bien que de la nouvelle une portée que la considération du seul texte serait

incapable de faire découvrir. Lorsque le baptême est assimilé à la traversée de la mer Rouge et du Jourdain, cela peut éclaircir le caractère réaliste du baptême conçu comme une mort et une résurrection; et, inversement, cette typologie faite autour d'un thème peut être une preuve de l'importance historique de l'événement.

e) L'analogie entre le type et l'antitype ne réside pas dans certaines similitudes extérieures; gardons-nous de retomber dans le travers de l'Epître de Barnabé qui voit dans toutes les mentions de bois une allusion à la croix et qui ne peut pas entendre parler d'eau sans penser au baptême. L'analogie ne réside pas davantage dans la correspondance des noms propres, si intéressante soit-elle, comme par exemple celle de Josué - Jésus, mais dans celle de certaines situations. Dans le récit du sacrifice d'Isaac, que Paul emploie déjà typologiquement dans Romains 8. 32 et que la tradition patristique a largement exploité [1], l'analogie ne réside ni dans le nombre des personnages — il y en aurait manifestement un ou deux de trop — ni dans la présence de quelques objets, mais dans une situation en bien des points semblables : Isaac est le tenant des promesses; la promesse est liée à sa personne; c'est donc le peuple tout entier qui est contenu en Isaac, en vertu du principe de la personnalité collective, si important en Israël. C'est le peuple qui est amené au sacrifice et qui est racheté. L'idée centrale de ce texte est donc celle de peuple aimé et racheté; ainsi entendu, il est plus riche que lorsqu'on n'y voit qu'une prophétie du sacrifice du Christ. Il faut, en expliquant un texte de l'Ancien Testament, se laisser influencer le moins possible par l'accomplissement dans le Nouveau Testament, afin de ne jamais céder à la tentation de l'évacuation de son sens littéral; mais ce serait d'autre part le mutiler que de le sortir de sa perspective totale.

f) De ce qui précède, nous pouvons déduire entre le type et l'antitype une triple relation; tout d'abord, une relation de *similitude* : une même idée, une même réalité sont sous-jacentes aux deux; en second lieu, une relation d'*opposition* : l'antitype (ἀντί) est toujours aussi le contraire du type; l'exemple le plus clair de cette relation d'opposition est constitué par la typologie adamique : Christ n'est le second Adam que parce qu'il agit à l'opposé du premier Adam. Ce sera enfin une relation de *progrès*. Entre le type et l'antitype, il y a le progrès de l'obscur vers le clair, de l'imparfait au parfait [2]. Le Nouveau Testament est relié à l'Ancien Testament. L'Evangile de Matthieu y insiste, avec raison d'ailleurs, par le ἵνα = *afin que*, ce qui implique que la première réalité n'est pas supprimée par la nouvelle, comme l'ombre qui s'évanouit devant la clarté du jour naissant, mais qu'elle est plutôt absorbée et transfigurée.

[1] J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 96, et D. Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, Tübingen 1950.

[2] Certains auteurs considèrent la répétition comme le principe de la typologie et voient dans son application à l'Ancien Testament une contradiction avec la notion biblique du temps linéaire. Il faut cependant remarquer que jamais dans l'Ancien Testament la typologie n'est conçue d'une manière purement cyclique (cf. R. Bultmann, « Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode », in *Theol. Literaturzeitung*, 1950, p. 205).

La conclusion nous sera fournie par deux citations, empruntées à deux exégètes, l'un protestant, l'autre catholique, le premier spécialiste du Nouveau Testament, le second de l'Ancien Testament. Dans son ouvrage *Christ et le temps* (p. 96), Oscar Cullmann écrit : « Dans l'Ancien Testament, l'histoire tout entière du salut *tend* vers l'incarnation... C'est là, droitement compris, le témoignage rendu au Christ par l'Ancien Testament, et non la conception d'une « contemporanéité » de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'Ancien Testament présente une partie de l'histoire du salut, différente de celle qu'offre le Nouveau. Il est lui-même tout d'abord ἐφάπαξ. Mais son sens par rapport à l'histoire du salut n'est reconnu que si cette période tout entière est mise en relation avec l'ἐφάπαξ de l'événement central, et cette relation ne peut être conçue que comme un rapport strictement temporel entre *la préparation et l'accomplissement.*

Trouver dans l'Ancien Testament le témoignage rendu au Christ, ce n'est pas y trouver l'incarnation de Jésus, mais c'est, éclairés par notre connaissance du Christ incarné et crucifié, apprendre à voir dans les événements passés de l'histoire du salut, la *préparation* de l'incarnation et de la croix. »

Et dans une étude très fouillée sur « Les harmonies des deux Testaments », le P. Coppens écrit (*Nouvelle Revue théologique*, 1948, p. 808) : « Il faut en quelque sorte savoir se servir de jumelles et savoir regarder, à tour de rôle, par les deux bouts. Alors que les lentilles de l'Ancien Testament projettent les visions sur un plan éloigné qui transcende presque l'histoire jusqu'à devenir de l'eschatologie pure, celles du Nouveau Testament grossissent et rapprochent les textes et les événements jusqu'à nous. Les deux perspectives doivent se compléter pour nous offrir une image tout à fait au point. Si Israël est devenu presbyte à force de contempler l'avenir, des regards trop exclusivement arrêtés aux Ecritures nouvelles pourraient rendre nos yeux myopes jusqu'à nous arracher la vision, combien grandiose pourtant, des siècles et des prophéties qui ont annoncé, préparé, amorcé providentiellement la venue de Jésus. »

Après ces considérations plutôt méthodologiques, mais qui nous paraissent importantes pour la recherche d'un principe herméneutique adéquat à la Parole de Dieu, il nous reste à dégager quelques aspects de la substance de l'Ancien Testament, qui viendront confirmer nos affirmations sur l'unité substantielle des deux Testaments, et qui pourront être utilisés par l'exégèse et par la prédication.

Un premier aspect qui se dégage à la fois d'une étude d'ensemble et d'un texte isolé de l'Ancien Testament est l'affirmation de la *présence* de Dieu. Le Dieu de l'Ancien Testament est le Dieu vivant et la présence est la marque la plus caractéristique de sa vitalité. Tout l'Ancien Testament s'efforce, par des moyens parfois divers, de donner à cette présence de Dieu la forme la plus concrète et la plus efficace. Les anthropomorphismes, dont le réalisme primitif a souvent choqué le moralisme ou le spiritualisme des modernes, ne

sont qu'une de ces expressions de la foi au Dieu vivant [1]. Le lien du Dieu d'Israël avec un peuple particulier ou avec le Temple, qui paraît être une entorse à sa dignité et à sa transcendance, n'est qu'une réponse au souci parfaitement légitime d'assurer la présence de Dieu. Que le lien de Dieu avec le peuple ait dégénéré en nationalisme et le lien avec le Temple en ritualisme, est dû à la réponse humaine toujours imparfaite à l'initiative divine. C'est dans ce souci permanent d'assurer et de renouveler cette présence divine, dont nous trouvons des échos dans la théologie de l'arche, du nom, de la gloire, de la parole, qu'il y a un témoignage christocentrique de l'Ancien Testament, car on ne saurait parler de la présence de Dieu sans affirmer que Jésus-Christ en est la réalisation parfaite. Il est la parole vivante que les prophètes avaient annoncée, il est la gloire habitant au milieu des hommes, il incarne la sainteté du Temple, autour duquel gravitait en Israël toute l'espérance de la présence divine.

Le deuxième aspect fondamental de l'Ancien Testament concerne *le don de Dieu*. A chacune de ses pages, l'Ancien Testament parle d'un Dieu qui donne et qui sauve. Et si nous essayons de voir d'un peu plus près en quoi consiste le salut de Dieu, il nous apparaîtra toujours comme une rédemption. Or la rédemption comporte deux aspects, un aspect négatif : le châtiment entraîné par la faute, et un aspect positif : la levée du châtiment. On objectera peut-être que c'est là une projection artificielle dans l'Ancien Testament de la croix et de la résurrection du Christ; mais comment ne pas voir dans cette succession continue de jugements et de délivrances à travers l'histoire d'Israël et non moins réelle dans le message à deux faces des prophètes et dans les expériences des psalmistes, la marque de la même intervention divine, agissant selon un même processus qui aboutit finalement à la croix ? L'Exode, l'événement qui forme la base du credo israélite, est présenté comme une rédemption, une *lutrôsis* (cf. Ex. 6. 6; 15. 13; Dt. 7. 8; 9. 26; 15. 15). Une rédemption se fait toujours à travers la souffrance, depuis la forme primitive du sang répandu jusqu'aux souffrances morales des prophètes. Moïse, les prophètes et tous les élus de Dieu ont dû souffrir pour la cause du bien. Leurs souffrances ont culminé dans celles du Christ avec lesquelles elles ne formaient qu'un tout, selon la vue très profonde de l'Epître aux Hébreux (11. 26) affirmant que « Moïse a choisi l'opprobre du Christ ». Dans les chants du serviteur de Jahvé, le savant danois Aage Bentzen voit à la fois une espérance eschatologique et une expression de l'attitude actuelle des serviteurs fidèles, en particulier des prophètes, et parle à leur propos d'« imitation du Christ en Israël » [2]. Dans le même ordre d'idées, nous pouvons affirmer que la grande crise représentée par la destruction, l'exil et la restauration est un acte de la même histoire du salut qui s'étend à travers tout l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, et dont Jésus-Christ est l'accomplissement.

[1] Cf. sur cette question l'étude de F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel et Paris 1949.

[2] A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, 1948, II, p. 113.

Le troisième aspect essentiel est *l'exigence de Dieu*. C'est sans doute un des résultats les plus appréciables du travail de l'école critique du XIXe siècle d'avoir montré que la Loi, du moins sous son aspect légaliste et normatif de la foi et de la vie, se situe à la fin de l'évolution religieuse d'Israël; peut-être n'a-t-elle pas assez montré la conséquence de ce résultat : c'est qu'au centre de l'Ancien Testament se trouvait l'affirmation de l'élection gratuite de Dieu. La Loi, cependant, n'apparaît pas comme un accident, mais comme un élément nécessaire dans le plan même de Dieu, car si la grâce doit devenir pour l'homme une réalité concrète, elle ne le peut que par le moyen de la loi. Le Dieu exigeant se trouve partout dans l'Ancien Testament, pas seulement dans les parties spécifiquement légalistes, car son exigence est intimement liée à sa sainteté qui est le propre de la nature de Dieu et d'où découlent à la fois sa spiritualité et son amour. Dieu n'est Esprit et Amour que parce qu'il est d'abord et qu'il reste toujours le Dieu saint. Ainsi envisagées, certaines des exigences divines contraires à notre sens moral perdront leur caractère choquant; nous y verrons moins la marque d'une religion cruelle et étroite que l'expression — maladroite et toujours partielle, mais la seule possible à l'époque — de prendre au sérieux les exigences d'un Dieu saint. Là où l'on est un peu trop facilement tenté de parler de la cruauté et de la haine de Dieu (cf. les psaumes de vengeance), il faudrait plutôt parler de son manque d'indifférence; car c'est une des supériorités de la religion d'Israël sur celles de ses voisins de s'être élevée à la foi en un Dieu à qui rien ne saurait être indifférent, et cela c'est bien autre chose que de la haine.

Il serait facile de montrer à propos d'une péricope précise comment se trouvent réunis, à des degrés divers pour chacun, les trois thèmes de la présence, du salut et de l'exigence de Dieu. Dans le récit de la vocation d'Esaïe (Es. 6), nous voyons apparaître le Dieu présent lié au Temple, le Dieu sauveur qui pardonne l'iniquité et le Dieu saint et exigeant qui demande à ceux qu'il sauve la foi, l'obéissance et le témoignage. Sans doute ne faut-il pas trouver dans ces trois points un schème commode pour l'explication de tous les textes de l'Ancien Testament; il y a d'autres moyens pour le texte de venir à nous, mais du moins peut-on affirmer que toute explication de l'Ancien Testament qui ne nous mettrait pas en présence de Dieu dans son être et dans sa totalité passerait à côté de son but; et, comme Dieu ne nous apparaît dans son être qu'en Christ, la prédication chrétienne de l'Ancien Testament devra d'emblée placer les auditeurs en face du Christ, qui, parce qu'il est la clef, se trouve nécessairement au début des Ecritures, et non pas se contenter d'y aboutir comme à une sorte de conclusion après un détour dans les méandres de l'histoire ou de l'apologétique.

Le premier et unique devoir de la prédication chrétienne est celui de la fidélité à la Parole; mais même cette fidélité risque de perdre sa saveur si elle n'est pas accompagnée par le souci de l'actualité du message. C'est là que l'Ancien Testament a un rôle important à jouer. Le recours à l'Ancien Testament maintiendra à la prédication la vision du concret. En prêchant l'Ancien Testament, l'Eglise réapprendra à se considérer comme le nouvel

sont qu'une de ces expressions de la foi au Dieu vivant [1]. Le lien du Dieu d'Israël avec un peuple particulier ou avec le Temple, qui paraît être une entorse à sa dignité et à sa transcendance, n'est qu'une réponse au souci parfaitement légitime d'assurer la présence de Dieu. Que le lien de Dieu avec le peuple ait dégénéré en nationalisme et le lien avec le Temple en ritualisme, est dû à la réponse humaine toujours imparfaite à l'initiative divine. C'est dans ce souci permanent d'assurer et de renouveler cette présence divine, dont nous trouvons des échos dans la théologie de l'arche, du nom, de la gloire, de la parole, qu'il y a un témoignage christocentrique de l'Ancien Testament, car on ne saurait parler de la présence de Dieu sans affirmer que Jésus-Christ en est la réalisation parfaite. Il est la parole vivante que les prophètes avaient annoncée, il est la gloire habitant au milieu des hommes, il incarne la sainteté du Temple, autour duquel gravitait en Israël toute l'espérance de la présence divine.

Le deuxième aspect fondamental de l'Ancien Testament concerne *le don de Dieu*. A chacune de ses pages, l'Ancien Testament parle d'un Dieu qui donne et qui sauve. Et si nous essayons de voir d'un peu plus près en quoi consiste le salut de Dieu, il nous apparaîtra toujours comme une rédemption. Or la rédemption comporte deux aspects, un aspect négatif : le châtiment entraîné par la faute, et un aspect positif : la levée du châtiment. On objectera peut-être que c'est là une projection artificielle dans l'Ancien Testament de la croix et de la résurrection du Christ; mais comment ne pas voir dans cette succession continue de jugements et de délivrances à travers l'histoire d'Israël et non moins réelle dans le message à deux faces des prophètes et dans les expériences des psalmistes, la marque de la même intervention divine, agissant selon un même processus qui aboutit finalement à la croix ? L'Exode, l'événement qui forme la base du credo israélite, est présenté comme une rédemption, une *lutrôsis* (cf. Ex. 6. 6; 15. 13; Dt. 7. 8; 9. 26; 15. 15). Une rédemption se fait toujours à travers la souffrance, depuis la forme primitive du sang répandu jusqu'aux souffrances morales des prophètes. Moïse, les prophètes et tous les élus de Dieu ont dû souffrir pour la cause du bien. Leurs souffrances ont culminé dans celles du Christ avec lesquelles elles ne formaient qu'un tout, selon la vue très profonde de l'Epître aux Hébreux (11. 26) affirmant que « Moïse a choisi l'opprobre du Christ ». Dans les chants du serviteur de Jahvé, le savant danois Aage Bentzen voit à la fois une espérance eschatologique et une expression de l'attitude actuelle des serviteurs fidèles, en particulier des prophètes, et parle à leur propos d'« imitation du Christ en Israël » [2]. Dans le même ordre d'idées, nous pouvons affirmer que la grande crise représentée par la destruction, l'exil et la restauration est un acte de la même histoire du salut qui s'étend à travers tout l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, et dont Jésus-Christ est l'accomplissement.

[1] Cf. sur cette question l'étude de F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel et Paris 1949.

[2] A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, 1948, II, p. 113.

Le troisième aspect essentiel est *l'exigence de Dieu*. C'est sans doute un des résultats les plus appréciables du travail de l'école critique du XIXe siècle d'avoir montré que la Loi, du moins sous son aspect légaliste et normatif de la foi et de la vie, se situe à la fin de l'évolution religieuse d'Israël; peut-être n'a-t-elle pas assez montré la conséquence de ce résultat: c'est qu'au centre de l'Ancien Testament se trouvait l'affirmation de l'élection gratuite de Dieu. La Loi, cependant, n'apparaît pas comme un accident, mais comme un élément nécessaire dans le plan même de Dieu, car si la grâce doit devenir pour l'homme une réalité concrète, elle ne le peut que par le moyen de la loi. Le Dieu exigeant se trouve partout dans l'Ancien Testament, pas seulement dans les parties spécifiquement légalistes, car son exigence est intimement liée à sa sainteté qui est le propre de la nature de Dieu et d'où découlent à la fois sa spiritualité et son amour. Dieu n'est Esprit et Amour que parce qu'il est d'abord et qu'il reste toujours le Dieu saint. Ainsi envisagées, certaines des exigences divines contraires à notre sens moral perdront leur caractère choquant; nous y verrons moins la marque d'une religion cruelle et étroite que l'expression — maladroite et toujours partielle, mais la seule possible à l'époque — de prendre au sérieux les exigences d'un Dieu saint. Là où l'on est un peu trop facilement tenté de parler de la cruauté et de la haine de Dieu (cf. les psaumes de vengeance), il faudrait plutôt parler de son manque d'indifférence; car c'est une des supériorités de la religion d'Israël sur celles de ses voisins de s'être élevée à la foi en un Dieu à qui rien ne saurait être indifférent, et cela c'est bien autre chose que de la haine.

Il serait facile de montrer à propos d'une péricope précise comment se trouvent réunis, à des degrés divers pour chacun, les trois thèmes de la présence, du salut et de l'exigence de Dieu. Dans le récit de la vocation d'Esaïe (Es. 6), nous voyons apparaître le Dieu présent lié au Temple, le Dieu sauveur qui pardonne l'iniquité et le Dieu saint et exigeant qui demande à ceux qu'il sauve la foi, l'obéissance et le témoignage. Sans doute ne faut-il pas trouver dans ces trois points un schème commode pour l'explication de tous les textes de l'Ancien Testament; il y a d'autres moyens pour le texte de venir à nous, mais du moins peut-on affirmer que toute explication de l'Ancien Testament qui ne nous mettrait pas en présence de Dieu dans son être et dans sa totalité passerait à côté de son but; et, comme Dieu ne nous apparaît dans son être qu'en Christ, la prédication chrétienne de l'Ancien Testament devra d'emblée placer les auditeurs en face du Christ, qui, parce qu'il est la clef, se trouve nécessairement au début des Ecritures, et non pas se contenter d'y aboutir comme à une sorte de conclusion après un détour dans les méandres de l'histoire ou de l'apologétique.

Le premier et unique devoir de la prédication chrétienne est celui de la fidélité à la Parole; mais même cette fidélité risque de perdre sa saveur si elle n'est pas accompagnée par le souci de l'actualité du message. C'est là que l'Ancien Testament a un rôle important à jouer. Le recours à l'Ancien Testament maintiendra à la prédication la vision du concret. En prêchant l'Ancien Testament, l'Eglise réapprendra à se considérer comme le nouvel

Israël qui doit avoir une attitude loyale et positive à l'égard des problèmes de la vie terrestre; et, sans vouloir donner dans un nouveau légalisme, elle apprendra à dire la parole de Dieu sur les questions sociales et internationales, car, ainsi qu'on l'a écrit fort justement [1], « le Nouveau Testament nous donne le fondement de l'attitude du chrétien vis-à-vis du monde, mais c'est l'Ancien Testament qui nous fournit en quelque sorte la matière de ces relations dans le déroulement concret de l'histoire. » La méthode à suivre sera de commencer toujours par le message néotestamentaire du Christ et au sujet de Christ, d'étudier ensuite dans cette perspective totale l'Ancien Testament, et de revenir au Nouveau Testament, s'assurant de la mise en valeur de la totalité du message biblique.

Si la Bible doit trouver l'accès vers le monde moderne, si son message doit s'incarner dans la réalité concrète, il faut faire entendre la voix de Moïse et des prophètes, car le chemin de l'incarnation passe nécessairement par l'Ancien Testament.

EDMOND JACOB

[1] S. DE DIÉTRICH, *Le renouveau biblique*, 1945, p. 63.

L'IMAGE CHRÉTIENNE DE LA FEMME[1]

« Mon père, je suis femme et je sais ma faiblesse. » — Cet aveu de la noble et tendre Pauline, la femme d'aujourd'hui n'est pas disposée à le faire. Maintenant la femme sait sa force. Elle a pris sa place au bureau, à l'usine, à l'université, dans les affaires et dans l'armée. Elle est indépendante économiquement. Les pays civilisés lui ont accordé les droits politiques. Aussi élève-t-elle des objections quand l'apôtre l'appelle un vase plus fragile encore que ce vase d'argile qu'est le croyant. Elle regrette d'être « le deuxième sexe ». Elle s'irrite de trouver toujours l'homme lent à comprendre ses appels à l'égalité. Elle accuse l'Eglise de prêter main forte, une fois de plus, aux manœuvres de la réaction et de retarder son affranchissement définitif.

Que les réclamations des femmes soient fondées ou non, un fait est certain. L'homme et la femme sont deux êtres différents et complémentaires, ordonnés l'un à l'autre par leurs différences mêmes. Ils ne forment pas deux humanités séparées. Ils sont, à eux deux, l'être humain complet. Rien n'est plus lugubre qu'un chœur d'hommes; les femmes s'ennuient à demeurer trop longtemps dans une société exclusivement féminine. L'homme et la femme sont faits pour vivre ensemble. Ils sont destinés à se rencontrer dans l'amour et non dans la haine. Ni l'égoïsme masculin ni les récriminations des femmes ne réussissent à détruire cette entente somme toute cordiale.

Il n'y a pas de problème de l'homme qui ne touche aussi la femme. On ne peut pas tracer l'image de la femme sans dessiner en même temps la figure de l'homme qui lui fait face. Il n'y a qu'une seule question, celle du juste établissement des relations de l'homme et de la femme.

A cette question l'Ecriture donne la seule réponse satisfaisante qui soit au monde, et une réponse qui est toujours valable. Sans doute la femme apparaît dans la Bible revêtue des différents costumes que la mode, si changeante à travers tant de siècles où furent composés les écrits sacrés, lui a successivement imposés. Une servitude, pour le dire en passant, que les féministes les plus émancipées acceptent avec autant d'abnégation que les femmes les plus soumises à leur mari, alors même que ce sont des hommes qui créent la mode. La femme est un tissu de contradictions, et l'homme la trouve peut-être plus vite qu'elle ne se trouve elle-même.

La femme d'aujourd'hui n'est plus vêtue comme Lydie, la marchande de pourpre de Philippes, que l'apôtre Paul aurait épousée, si l'on en croyait Ernest Renan; or personne, que je sache, n'a jamais été aussi intrépide que

[1] Conférence faite devant l'assemblée générale de la Fédération suisse des sociétés féminines protestantes, à Lausanne, le 21 octobre 1950.

le célèbre historien. Mais le visage de la femme chrétienne demeure le même en dépit des variations de la mode. Ce qui veut dire, pour parler sans image, qu'il y a bien, ça et là dans l'Ecriture, des avis relatifs aux femmes, qui s'inspirent des usages et des préoccupations du moment. On les décèle aisément à leur caractère singulier, au fait qu'ils sont sans relation avec le message central de l'Ecriture. Mais la position et la destinée que l'Ecriture assigne à la femme sont dans un rapport étroit avec sa nature d'être créée par Dieu et sa qualité de créature rachetée par le Christ. Autrement dit, la femme a reçu de Dieu une vocation propre en harmonie avec sa nature, donc une vocation permanente. Et elle trouve, par le Christ, la seule libération qui ne soit pas illusoire et vaine et qui ne la fasse pas tomber dans le malheur, et cette même libération chrétienne viendra au secours de toutes les femmes croyantes jusqu'à la fin du monde.

Seul un jugement hâtif et superficiel, établi sur des préjugés traditionnels plus que sur les textes bien lus et bien compris, peut accuser l'Ecriture d'encourager l'esclavage de la femme. En réalité, si l'homme et la femme n'apparaissent jamais dans l'Ecriture comme une société anarchique et démunie des hiérarchies nécessaires, ils n'apparaissent pas non plus comme l'association tyrannique d'un maître et d'une servante. C'est Dieu qui est le maître et de l'homme et de la femme; l'homme et la femme sont le serviteur et la servante du Seigneur. De l'homme, la femme est « l'aide semblable à lui », l'être inséparable de lui dans toute son aventure, fuyant avec lui la colère divine, et ramenée avec lui par le Christ dans la maison du Père.

En effet, l'homme et la femme apparaissent ensemble sur la terre que Dieu a préparée pour eux. C'est à eux deux que Dieu se révèle. Il est le Dieu d'un peuple et non pas seulement le Dieu des hommes. Il y a des prophétesses parmi les prophètes d'Israël. Quand le livre des Proverbes fait l'éloge de la femme vertueuse, il dit ces paroles presque aussi douces aux oreilles d'une femme qu'une déclaration d'amour : « le cœur de son mari a confiance en elle ». Si Jésus n'a appelé que des hommes dans le groupe restreint des apôtres, le cercle plus large de ses disciples comprend des femmes. Elles assistent le Maître de leurs biens — donc elles avaient la faculté d'en disposer — en sorte que, sans leur secours, son ministère serait plus difficile encore; elles l'enseveliront après qu'il aura tout accompli. Les femmes sont présentes et actives dans l'Eglise naissante. Voyez avec quelle gratitude, je dirai même avec quelle tendresse toute fraternelle, l'apôtre Paul parle des femmes qui sont ses collaboratrices. Et le rôle de la femme n'a fait que grandir dans l'Eglise et dans l'histoire. Bref, créés ensemble, vivant ensemble, l'homme et la femme participent à la même rédemption. Ils rentreront ensemble dans le paradis d'où ils ont été chassés tous les deux par leur faute commune.

Deux textes capitaux du Nouveau Testament suffisent à tracer l'image de la femme chrétienne. Tous les autres textes se rangent derrière ces deux et en reçoivent leur lumière. Ces deux textes sont : 1° 1 Corinthiens 11. 3 : « Je veux que vous sachiez que le chef de tout homme, c'est le Christ; le chef de la femme, c'est l'homme; le chef du Christ, c'est Dieu. »

2° Galates 3. 27-28 : « Vous tous qui avez été baptisés pour être à Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni libre, ni homme ni femme; vous êtes un en Christ Jésus. »

A première vue ces deux textes se contredisent. Chacun paraît contenir sa vérité ou son erreur exclusive. Le premier semble réduire la femme à la condition peu enviable d'humble sujette de l'homme. Il est regrettable qu'on l'ait interprété trop souvent en ce sens-là. C'est oublier cet élément essentiel qui limite considérablement les pouvoirs de l'homme : il a lui-même un chef.

Le second texte, au contraire, semble abolir toute distinction entre les sexes et faire de la femme et de l'homme deux êtres égaux et interchangeables. Il est certain que les illuminés de tous les temps l'ont compris en ce sens, à commencer sans doute par ces insupportables bavardes de Corinthe, auxquelles l'apôtre a dû imposer silence. Cependant saint Paul ne parlerait pas de l'unité de l'homme et de la femme dans le Christ, si son dernier mot était : « Que la femme se taise dans l'Eglise ».

Lequel des deux textes a raison ? Il n'est pas question de choisir entre eux, de retenir l'un au détriment de l'autre. Ces deux textes ne sont pas des maximes indépendantes l'une de l'autre; ils sont les deux bouts d'une chaîne; ils se situent sur une même ligne. Le premier rappelle qu'en vertu même de ce qu'ils sont, l'homme et la femme occupent des *positions* différentes. Le second annonce que l'homme et la femme possèdent le même salut en Christ, qu'ils ont donc la même *valeur* et la même destination.

« L'homme est le chef de la femme, le Christ est le chef de l'homme, Dieu est le chef du Christ. » Il s'agit ici d'une hiérarchie, mais pas d'une hiérarchie du genre militaire, où les ordres, qui passent de haut en bas, doivent être obéis sans discussion. Un seul fait le prouve : la relation qui unit le Christ à Dieu. Le Christ a pour mission d'opérer l'œuvre du salut par la puissance du Père et au nom du Père, de telle sorte que c'est Dieu qui est en lui pour se réconcilier le monde. Le Christ occupe donc une position différente de celle de Dieu, mais son œuvre et sa personne ont pour le croyant la même valeur que la personne et que l'œuvre du Père. L'homme qui est uni au Christ est par lui en communion avec Dieu; le pécheur justifié par le Christ est héritier du royaume de Dieu. Cela indique à quel point le Fils est proche du Père et uni à lui.

C'est dans un sens analogue que l'homme est le chef de la femme. En écrivant cela, l'apôtre ne veut ni dire ni insinuer que la femme est une créature essentiellement inférieure à l'homme, de moindre valeur que lui et destinée à le servir. La femme n'est pas une servante, elle est « une aide »; elle ne vaut pas moins que l'homme, elle est « semblable » à lui. Semblable, mais non identique. L'homme et la femme ont des aptitudes et des dons différents — il y a des défauts masculins et des qualités féminines — afin que leur vie commune soit plus harmonieuse. Dans la communauté qu'ils forment à eux deux, le rôle de chef est dévolu à l'homme et la femme, sa collaboratrice, lui apporte le secours indispensable de ses vertus complémentaires. Tel est l'ordre voulu par Dieu.

Pourquoi en est-il ainsi ? Personne ne peut expliquer le mystère des vocations divines et des positions assignées par Dieu à ses diverses créatures. Autant demander pourquoi nous sommes des Blancs et non des Noirs, ou pourquoi Dieu nous a appelés à l'existence maintenant et non pas au temps des Romains. Nous sommes créés tels que nous sommes, et le premier devoir d'une créature est d'accepter sa position spécifique de créature masculine ou féminine.

Son second devoir, tout aussi impérieux, est d'honorer les positions autres que la sienne, car « tout vient de Dieu », comme l'apôtre le rappelle. Chaque position comporte ses charges précises. L'homme n'est pas libre d'exercer sa direction sur la femme d'une manière oppressive. Aucune créature n'est plus libre qu'une autre; aucune n'est sans chef. L'homme n'est pas son maître; il a comme chef le Christ, et il est évident qu'il n'a d'autorité sur la femme qu'autant qu'il est soumis lui-même à l'autorité du Christ.

Un docteur en Israël, au début du second siècle, avait coutume de prier Dieu chaque matin en ces termes : « Je te loue de ce que tu m'as fait homme et non femme. » Si ce rabbin avait dit seulement : « Je te loue de ce que tu m'as fait homme », il aurait trouvé grâce devant Dieu. Parce qu'il a ajouté : « et non femme », il gémit, à n'en pas douter, dans la géhenne de feu. Il n'a pas su reconnaître que la gloire de Dieu se reflète dans les diversités de ses créatures. Mépriser la position d'autrui dans la création, c'est aussi grave à tout le moins que de ne pas accepter sa propre position comme un don de Dieu.

Le rabbin dont je viens de parler n'est malheureusement pas un isolé. Il est le représentant de cette opinion juive — qui n'est pas celle de saint Paul ni de la tradition authentiquement chrétienne — opinion selon laquelle la femme est inférieure à l'homme, essentiellement plus faible que lui, et seule responsable à cause de sa plus grande faiblesse, de la chute du genre humain, vouée par conséquent et jusqu'au terme de l'histoire humaine à un rôle subalterne et effacé.

Cette opinion a réussi pourtant à s'infiltrer dans le Nouveau Testament. Nous la trouvons dans la première Epître à Timothée, 2. 11-15, où nous lisons : « Que la femme écoute l'instruction en silence, avec une entière soumission; je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre autorité sur l'homme, mais elle doit se tenir dans le silence. Car Adam a été formé le premier, Eve ensuite. Ce n'est pas Adam qui a été séduit; c'est la femme qui, séduite, est tombée dans la transgression. Néanmoins elle sera sauvée en devenant mère, pourvu qu'elle demeure dans la foi, dans l'amour et dans la sainteté unie à la sagesse. »

Les savants sont à peu près unanimes à penser que les Epîtres à Timothée ne proviennent pas directement de la main de saint Paul. Arrivé au terme de sa carrière terrestre, incarcéré, incapable d'écrire, l'apôtre a sans doute communiqué oralement ce qu'il avait encore à dire à quelque disciple et l'a chargé de rédiger en son nom. Si la pensée de Paul se retrouve à plus d'un endroit de ces Epîtres, ailleurs le disciple a fort mal compris son maître. Tel est le cas ici.

Paul, en effet, n'a jamais décidé lui-même si la femme avait ou n'avait pas le droit d'enseigner. Il a toujours pensé que l'Esprit était libre de choisir ses propres interprètes, et même parmi des femmes. Quand l'apôtre constate que des Corinthiennes ont reçu le don de prier ou de prophétiser dans l'Eglise, il se borne à demander qu'elles le fassent dans une tenue convenable. Il ne dit pas, comme son disciple trop sûr de lui : « Je ne permets pas. » L'apôtre ne condamne au silence que la femme indisciplinée qui trouble le culte par son bavardage. Le sentiment de Paul semble fondé sur une expérience assez générale dans l'Eglise. Ailleurs qu'à Corinthe l'Esprit parlait par des femmes. Les filles de Philippe l'évangéliste étaient prophétesses. C'est l'auteur de 1 Timothée qui se montre trop catégorique et qui oublie ceci : si le Christ est le chef de l'homme et par conséquent aussi de la femme, l'Esprit du Christ peut parler par une femme.

Au surplus la raison qu'invoque ce disciple peu fidèle de l'apôtre pour ne pas permettre à la femme d'enseigner, est des plus contestables. Eve seule serait responsable de la chute du genre humain; Adam serait moins son complice que sa première victime. Cet argument est d'un méchant homme et surtout d'un mauvais théologien. Selon l'enseignement constant du Nouveau Testament, l'homme est le propre artisan de son malheur. Saint Paul fonde sur cet avis unanime son célèbre parallèle entre les deux Adams, le premier amenant par sa transgression la mort sur tous les hommes, le second, le Christ, apportant par sa justice la vie à tous les croyants. Si, aux yeux de l'apôtre, la femme occupe une position différente de celle de l'homme, comme nous l'avons vu, ce n'est pas parce qu'elle serait plus coupable que lui; c'est parce qu'il a plu à Dieu de faire de l'homme le chef de la communauté humaine.

Notons aussi l'étrangeté, pour ne pas dire plus, de la conclusion à laquelle aboutit l'auteur de 1 Timothée : la femme, plus fautive que l'homme, ne sera sauvée qu'en devenant mère ! La maternité, l'un des plus grands bonheurs qui soit accordé à la femme, comme Jésus lui-même le rappelle dans l'Evangile de Jean, rabaissée au niveau d'un moyen complémentaire de rédemption ! Que deviennent alors les femmes auxquelles cette prétendue possibilité d'expiation n'est pas accordée ? Et que devient cette égalité de l'homme et de la femme dans le salut par le Christ, dont saint Paul parle en termes magnifiques ?

Il est donc permis d'écarter le témoignage de 1 Timothée et de s'en tenir à la pensée de l'apôtre lui-même, que l'homme est le chef de la femme, dans le sens que nous avons reconnu. Il ne faut pas commettre cette injustice : conclure que cette différence de position entraîne pour la femme une infériorité essentielle et fait d'elle une créature de moindre valeur pour laquelle la rédemption qui est en Jésus-Christ ne suffirait pas. En faisant de l'homme le chef de la communauté humaine, saint Paul ne veut pas rabaisser la femme à ses propres yeux ni aux yeux de l'homme; il veut seulement rappeler que la société humaine doit être ordonnée et non anarchique. Car Dieu qui l'a créée, est un Dieu d'ordre.

Au reste cet ordre divin trouve son expression dans les différences physiques et psychologiques qui existent entre l'homme et la femme, ou,

pour employer l'expression à la mode du jour, dans leurs données biologiques propres. Ni l'homme ni la femme ne peuvent se libérer de cette donnée et de ses conséquences. La particularité biologique de la femme fixe son destin et trace une limite infranchissable à ses revendications à l'égalité totale avec l'homme. Chaque fois que la femme prétend n'en pas tenir compte, cet oubli tourne à son malheur plus encore qu'au malheur de l'homme qui contribue à lui assurer cette fausse libération. Les révolutions commencent toujours par accorder à la femme toutes les émancipations qu'elle peut réclamer, même sur le plan biologique, c'est-à-dire la liberté érotique, le mariage libre et l'avortement contrôlé. Toujours et partout cet idéal libertaire débouche dans la corruption et dans l'esclavage de la femme, en un mot dans une condition qui, pour elle, est pire que celle que l'apôtre lui assigne au nom de Dieu.

Insistons un peu pour en finir avec cet aspect du problème. Quand j'entends parler d'égalité des sexes, je me demande pourquoi les avocats de cette cause, au lieu de reprocher aux théologiens de défendre des idées prétendues dépassées, ne s'adressent pas plutôt aux hommes qui sont à l'avant-garde de la science, je veux dire aux biologistes et aux chirurgiens. Ce sont eux qui devraient intervenir afin que, dans le mariage légal ou libre, les enfants soient portés et enfantés alternativement par l'homme et par la femme. On aboutirait ainsi à une égalité parfaite.

Revenons aux choses sérieuses. Cette égalité qui n'existe pas dans la nature et qu'aucune loi humaine ne peut réellement créer, elle est donnée par surcroît avec la rédemption par le Christ, dans lequel « il n'y a plus ni homme ni femme ».

Nous arrivons au second texte capital qui doit retenir notre attention. Ce texte aussi est souvent mal compris. On y voit une vérité en soi, détachée du contexte général de la pensée paulinienne. Le verbe au présent égare le lecteur trop pressé. Prenons donc le temps de voir ce que l'apôtre veut dire.

Paul écrit : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec. » Cependant il sait bien qu'en réalité l'Eglise est formée de judéochrétiens et de paganochrétiens et que leur vie en commun n'est pas sans présenter de nombreux problèmes. Paul écrit aussi : « Il n'y a plus ni esclave ni libre ». Cependant il ne prêche pas l'abolition de l'esclavage. Quand Paul écrit : « Il n'y a plus ni homme ni femme », il ne veut en tout cas pas dire que la foi modifie miraculeusement les données biologiques de l'homme et de la femme devenus chrétiens. Ces données ne seront abolies que dans le monde à venir, quand la personne humaine sera totalement recréée par la résurrection. C'est alors, et alors seulement, qu'au plein sens du mot, il n'y aura plus ni homme ni femme. Cependant cette création nouvelle est annoncée déjà maintenant, et c'est pourquoi Paul peut parler au présent. La foi opère chez l'homme et chez la femme qui vivent dans la communion du Christ une révolution en vertu de laquelle leurs différences naturelles sont déjà vaincues. C'est là une application particulière de la révolution amenée par la foi au Christ dans toute la destinée de l'être humain.

Le croyant est mort avec Christ et vit d'une vie nouvelle par l'Esprit. Il est « en Christ », dit saint Paul; « il demeure en Jésus », dit saint Jean. Mais le croyant reste cependant dans le monde comme témoin du Christ, il conserve son corps tissé de nerfs et de sang, adapté à la vie terrestre. Aussi ce croyant, dont saint Paul va jusqu'à dire qu'il est « mort et ressuscité avec Christ », doit-il passer par la mort pour entrer par la résurrection finale dans le royaume de Dieu. Il faut donc dire ceci : dans le temps présent le salut est *réel*, puisque dès maintenant le croyant est uni au Christ et mène une vie spirituelle. Cependant ce salut réel est *partiel*, puisque le croyant doit encore résister au monde qui l'entoure et passer par la mort. « Nous attendons, dit l'apôtre, la rédemption de notre corps. »

Dans l'économie présente le salut est donc réel et partiel. Il faut toujours prendre garde de ne laisser tomber ni l'un ni l'autre des deux adjectifs. On fausserait alors le sens de l'évangile et on ne comprendrait plus la situation particulière du croyant dans le monde.

Si l'on oubliait que le salut est partiel, on s'imaginerait être revêtu déjà du corps glorieux; on ferait l'ange, comme dit Pascal, mais sans l'être encore et on s'exposerait aux chutes les plus graves. On manquerait de la prudence et de la vigilance nécessaires à des êtres qui vivent encore dans des corps de chair.

Si l'on oubliait, au contraire, que ce salut partiel est réel, on ferait comme si la rédemption n'avait pas commencé, sous prétexte qu'elle n'est pas achevée, on méconnaîtrait que l'évangile est dès maintenant une puissance de vie nouvelle, on annulerait le salut, tout simplement.

La parole de l'apôtre : « Il n'y a plus ni homme ni femme » prend son véritable sens à la lumière de ce que nous venons de dire. Parce que le salut est partiel dans le temps présent, le chrétien et la chrétienne conservent leur particularité physique et psychologique. L'Eglise ne forme pas un troisième sexe composé d'êtres égaux et interchangeables. Elle comprend et des hommes et des femmes avec leurs caractères propres, leurs aptitudes respectives et leurs tâches diverses et complémentaires. Dire que dans l'Eglise tout ce que l'homme fait, la femme doit pouvoir le faire et inversement, vu qu'il n'y a plus ni homme ni femme en Jésus-Christ, c'est verser dans l'angélisme. Les positions différentes assignées à l'homme et à la femme en vertu de ce qu'ils sont par nature ne sont pas essentiellement modifiées par l'évangile. Il reste vrai, pour des chrétiens, que l'homme est le chef de la femme.

Mais le salut est dès maintenant une réalité. La lumière du monde à venir éclaire déjà le temps présent. Plus précisément, ceux qui sont en Christ reçoivent déjà maintenant les clartés du monde qui vient. L'Esprit et l'amour du Christ sont répandus sur l'homme et sur la femme. Ils participent l'un et l'autre à la vie du Christ et cet afflux de vie divine qui leur est commun opère dans leurs rapports mutuels et leur situation vis-à-vis l'un de l'autre la révolution la plus profonde et la plus efficace. Un homme vivant dans le Christ et une femme vivant dans le Christ restent pleinement homme et pleinement femme. Mais dans cet homme et dans cette femme chacun d'eux

retrouve le Christ qui est aussi en lui; il ne peut plus voir seulement ou l'homme ou la femme. Par là tout est changé.

Ce changement apparaît chaque fois que l'homme et la femme se trouvent en face l'un de l'autre. Le mariage en donne l'image la plus claire et la plus précise.

On s'étonnera de nous voir choisir le mariage comme l'illustration la plus frappante de la situation nouvelle faite à la femme chrétienne. Car tout le monde sait que toutes les liturgies de mariage de la chrétienté reproduisent le célèbre chapitre 5 de l'Epître aux Ephésiens, où l'apôtre demande à la femme d'être « soumise » à son mari. Cette exigence paraît si démodée et si exorbitante aux jeunes filles d'aujourd'hui, que des liturgies revisées leur proposent plutôt de « seconder » celui qu'elles épousent. Cet abandon d'un texte traditionnel, qui a sa grandeur, n'est pas nécessaire. Ici encore il faut lire le texte dans son contexte pour en saisir le sens exact et la portée.

La règle imposée à la femme chrétienne d'être « soumise à son mari comme au Seigneur » n'est pas isolée. Elle n'est que la réponse à l'obligation faite au mari « d'aimer sa femme comme Christ a aimé l'Eglise ». D'une part les engagements sont réciproques; d'autre part et surtout l'union des époux chrétiens se trouve haussée au niveau de l'union du Christ et de l'Eglise. Voilà le dépassement provoqué par l'évangile. Un mari chrétien ne doit pas seulement aimer sa femme avec plus de tendresse et de délicatesse qu'un mari païen; il doit avoir pour sa femme les sentiments du Christ pour l'Eglise. Une femme chrétienne ne doit pas être moins émancipée ou plus servile qu'une païenne; elle est en face de son mari dans la situation de l'Eglise en face du Christ.

Voyons donc quelles sont les relations du Christ et de l'Eglise. Comment le Christ a-t-il aimé l'Eglise et qu'est-ce que la soumission de l'Eglise à son Seigneur ?

Le Christ a aimé l'Eglise en venant sur la terre pour la sauver et en mourant pour elle sur la croix. Toute l'œuvre du Christ est inspirée par son amour pour l'Eglise. Il n'aime qu'elle. Si sa parole atteint le monde entier, ceux qui sont touchés par son appel sont ajoutés à l'Eglise et deviennent en elle et par elle l'objet de son amour. Cet amour unique est d'une durée éternelle. Il est un feu qui ne s'éteindra pas. Vivant auprès du Père, le Christ intercède pour l'Eglise, il la dirige, la console, la soutient par son amour. Si l'Eglise n'était pas ainsi aimée et gardée par le Christ d'âge en âge, elle n'aurait pas subsisté à tant de railleries, de persécutions, d'attaques de toute nature.

Voilà pour l'étendue de cet amour. Et voici sa qualité. L'Eglise que le Christ a aimée et qu'il aimera jusqu'à la fin, car son amour est sans repentir, c'est l'Eglise qui le renie et le trahit en Pierre et en Judas; c'est, au cours des siècles, l'Eglise indifférente envers son Seigneur et qui flirte avec le monde; c'est l'Eglise qui s'abandonne au puissant du jour : le trône, l'argent, le dictateur. Il faut avouer que l'Eglise est souvent pour le Christ une misérable épouse. Mais le Christ fait ce qui paraîtrait impossible aux hommes : son amour demeure malgré tous les adultères et cet amour se fait d'autant plus

pressant et tendre que l'Eglise est plus coupable et plus malheureuse. C'est alors surtout que le Christ ne l'abandonne pas. C'est à l'Eglise infidèle que vont les secours les plus généreux.

La soumission de l'Eglise est sa réponse à cet amour. Mais cette soumission n'est pas celle du subordonné au supérieur, comme c'est le cas dans l'armée. L'Eglise n'a pas comme premier devoir de se taire. Au contraire, elle a reçu l'ordre exprès de parler : parler au monde pour lui annoncer le Christ, parler à son Seigneur par ses prières et ses actions de grâces. La promesse lui a été faite d'être exaucée. Dans l'Ecriture, les chrétiennes isolées ne sont que les « servantes » du Seigneur. L'Eglise seule a droit au titre et au rang d'épouse, parce que le Christ l'écoute et répond à ses appels plus encore qu'il n'entend les prières individuelles. C'est à « deux ou trois » priant ensemble, c'est-à-dire à l'Eglise, que sont promises les grâces les plus efficaces. Le terme de soumission indique seulement qu'il existe entre le Christ et l'Eglise une différence de position, nécessaire pour que l'œuvre de la rédemption arrive à son terme, mais différence rachetée et compensée au-delà de toute mesure par l'étendue et la qualité de l'amour du Christ.

Tels sont les modèles de l'amour du mari et de la soumission de la femme dans le mariage chrétien. Certes toute communauté doit avoir un chef; ce rôle, dans un ménage qui est « en Christ » reste dévolu au mari, et la femme vient en second. Mais parce que les époux vivent tous les deux dans le Christ, la soumission de la femme perd tout caractère humiliant. Quand l'apôtre dit au mari d'aimer sa femme comme Christ a aimé l'Eglise, il ne lui confère nullement je ne sais quels droits exorbitants. Il lui prescrit au contraire une attitude toute faite de devoirs et de prévenances, et telle qu'un mari ne peut la prendre et la conserver que s'il est animé par l'Esprit du Christ. Et le mari ne jouit pas d'une liberté que sa femme n'aurait pas, puisqu'il a lui-même le Christ comme chef. C'est dire que le mari exerce son pouvoir en prenant sa femme par la main et en l'inclinant avec lui devant le Christ qui est leur chef à tous les deux.

Ainsi le mariage chrétien n'établit pas entre les conjoints une relation nouvelle, puisque les positions respectives de l'homme et de la femme sont ce qu'elles sont dans tout ménage. Mais la présence du Christ dans cette union, voulue et vécue selon son Esprit et son amour, tend à effacer les différences pourtant nécessaires et crée cette unité de l'homme et de la femme dans le Christ dont parle l'Epître aux Galates. Par là l'évangile, qui paraît à première vue conservateur, va en réalité au-delà de tout ce que peuvent faire les révolutions civiles et juridiques. Celles-ci ne peuvent modifier que le cadre de la vie sociale; or ce n'est pas avant tout parce que la société est mal organisée que l'homme ou la femme sont malheureux, c'est parce que ni l'homme ni la femme ne sont naturellement bons. Décréter l'égalité absolue de l'homme et de la femme, ce n'est pas encore assurer la femme contre les périls que lui font courir la dureté et l'égoïsme du cœur masculin. La seule révolution qui ait un sens est celle qui fait de l'homme et de la femme des créatures nouvelles, vivant dans la communion du Christ et amenées par lui à l'unité.

Nous avons parlé du mariage parce qu'il est l'exemple type de la révolution réelle opérée par l'évangile dans une situation humaine qui extérieurement demeure la même. Le mariage est le clair miroir de la femme chrétienne. On voit bien en la regardant là qu'elle n'est pas plus l'esclave de son mari que l'Eglise n'est l'esclave du Christ. Elle n'abandonne pas pour autant sa féminité; elle accepte sa position et son rang d'épouse. Elle est libérée par le Christ et de la servitude et de l'émancipation anarchique.

Ce qui vaut pour le mariage vaut aussi, avec les transpositions nécessaires, pour toutes les situations dans lesquelles la femme est appelée à vivre. Autrement l'évangile n'aurait rien à dire à celles qui sont célibataires. Or c'est à elles surtout, dont la vie est à beaucoup d'égards plus difficile, que l'évangile vient en aide. Il les installe avec confiance dans leur dignité d'êtres en qui le Christ habite, comme il habite en l'homme, et leur confère le droit d'attendre de tout chrétien les égards et l'amitié que le Christ porte à son Eglise. L'espèce de dédain ou de dénigrement systématique des femmes que tant d'hommes croient spirituel d'afficher, est en réalité un outrage fait à l'épouse du Christ et au Christ lui-même, présent en chacune de « ces petites qui croient en lui ».

D'autre part, parce qu'elle connaît la libération véritable, la femme chrétienne évitera le piège des libérations illusoires. Elle sait bien qu'il n'y a de liberté que dans la soumission au Christ; elle verra que la femme trop émancipée n'a plus la liberté que de glisser vers le néant. Elle acceptera de jouer son rôle, son grand rôle, mais son rôle à elle, dans la société humaine où toutes les portes auxquelles elle pouvait désirer frapper se sont ouvertes devant elle, même les portes des casernes.

C'est par excellence la vie de la société chrétienne, la vie de l'Eglise, qui fournit le cadre où se développent les rapports nouveaux de l'homme et de la femme dans le Christ. De même qu'un ménage chrétien est déjà l'Eglise, parce que les époux sont ces « deux (ou trois) assemblés en Son nom et au milieu desquels Il est », de même la communauté de ceux qui vivent en Christ forme une famille spirituelle, où chacun met en œuvre pour l'utilité commune le don qu'il a reçu. Il faut bien constater que, trop souvent, l'Eglise est devenue plus un auditoire qu'une communauté vivante. Mais c'est à tout fidèle qu'il appartient de porter remède à ce mal plutôt que d'en gémir. Redevenue vivante, l'Eglise pourra retrouver cette diversité multiple des ministères qu'a connue l'Eglise naissante. Quand le ministère pastoral de type uniforme aura fait place à des charges plus variées et mieux réparties, alors la femme trouvera plus facilement qu'aujourd'hui sa place au service de l'Eglise, selon ses aptitudes et sa vocation.

Ainsi l'Eglise réalisera mieux sa propre mission. l'Eglise est une communion des fidèles entre eux et avec le Christ. A ce titre elle est l'unique lieu du monde où soit levée l'antique malédiction prononcée sur les solitaires. Car dans l'Eglise et en Jésus-Christ, il n'est plus d'homme ni de femme qui soient seuls.

Au cours de cet exposé l'image de la femme chrétienne s'est peu à peu dessinée devant nos yeux. Nous avons fait l'effort de distinguer son vrai

visage de sa caricature. La caricature, c'est cette femme condamnée au silence parce que prétendue plus coupable que l'homme dans la chute originelle et rabaissée injustement au-dessous de l'homme. Le vrai visage de la femme chrétienne est plus clair et plus lumineux. Certes l'Ecriture ne manque pas de rappeler que la femme est différente de l'homme, parce qu'elle est femme. Elle occupe une position unique, comme l'homme aussi occupe une position unique. A cause de cela, elle est précieuse, et irremplaçable. Aussi l'Ecriture ne veut-elle pas en faire un homme manqué; elle lui demande au contraire d'accepter sa vocation féminine, comme tout être humain d'ailleurs doit accepter et sa vocation et les choix qui dans l'existence lui sont imposés.

L'Ecriture ne partage pas l'illusion que la femme pourrait être libre. L'Ecriture enseigne au contraire qu'il n'y a de liberté, pour la femme comme pour l'homme, que dans la soumission au Christ. Cette liberté, les fidèles la possèdent déjà; la seule révolution valable est derrière eux. La femme chrétienne, comme le chrétien, est un être né de nouveau, vivant dans le Christ et affranchi par le Christ, non pas de sa donnée biologique, mais du souci excessif que cette donnée pourrait lui procurer. La femme chrétienne est libérée de sa crainte ou de son regret d'être femme. En même temps elle voit s'ouvrir devant elle des perspectives fermées à la femme du monde. Si elle se marie, elle se trouve placée en face de son mari comme l'Eglise en face du Seigneur. Si elle est célibataire, elle échappe cependant à la solitude, parce que le Christ est avec elle et lui donne l'amitié de ses fidèles.

Qu'elle soit mariée ou non, la femme rencontre infailliblement l'homme sur sa route. C'est l'homme qui fixe dans une grande mesure la destinée de la femme. C'est à l'homme qu'il appartient de ne pas lui rendre la vie plus difficile par son incompréhension.

Oscar Wilde a écrit ces mots accusateurs : « Tous les hommes tuent l'objet de leur amour. » C'est sans doute exagéré. Mais il reste que tous les hommes sont, un jour ou l'autre, trop durs avec les femmes et même avec la femme qu'ils aiment. L'homme oublie trop tôt qu'il a pour chef le Christ et que c'est dans l'Esprit du Christ qu'il doit être le chef de la femme. C'est pourquoi la révolte des femmes est souvent si amère.

Aussi, en même temps qu'on demande à la femme d'accepter paisiblement d'être femme, il faut redire à l'homme qu'il doit aimer sa femme comme Christ a aimé l'Eglise et voir dans toute femme l'être appelé avec lui à l'unité dans le Christ.

PHILIPPE MENOUD

CONVERSATION PASTORALE AU SUJET DU BAPTÊME DES ENFANTS

La Jonchère (Neuchâtel), le 24 juillet 1950.

Mon cher ami,

Jean-Louis Leuba m'a envoyé un extrait [1] d'une récente lettre que tu lui as écrite, et dans laquelle tu parles du pédobaptisme en t'étonnant de ma position dans cette matière. Leuba t'a, je crois, proposé de faire part de tes remarques par un article dans *Verbum Caro*. J'en serais enchanté, car il me paraît essentiel que l'Eglise sorte le plus vite possible de son examen de conscience sur ce point, et plus l'entretien sera ouvert et franc, mieux il vaudra.

Pour reprendre ta lettre, je te dirai tout d'abord que je ne fais pas, en vrac, du pédobaptisme un critère de fidélité apostolique. J'ai été baptisé à seize ans, et je considère mon baptême comme parfaitement valable et valide. Je serais aussi le premier à applaudir — et plus : à appuyer et à promouvoir — un mouvement qui demanderait qu'on mette fin à la gabegie actuelle dans la pratique baptismale; et il me semble que c'est un des nombreux scandales dont souffre notre Eglise que celui qui consiste à baptiser les enfants sans discernement. C'est pourquoi il me semble qu'il serait urgent ou bien que l'Eglise choisisse elle-même les parrains en leur donnant de réels droits spirituels sur leurs filleuls, ou bien que l'Eglise refuse de baptiser les enfants de ceux qui ne connaissent ni ne pratiquent la foi et la vie chrétiennes. Le baptême est trop sérieux pour qu'on le vilipende. Mais je ne donnerai sous aucun prétexte mon appui à un mouvement qui voit, dans le pédobaptisme en tant que tel, une

[1] « ... von Allmen semble de plus en plus faire du pédobaptisme un critère de fidélité apostolique. Je veux bien croire que le baptême des enfants était possible dans l'Eglise primitive. Il n'était en tout cas pas obligatoire et je pense qu'il ne doit jamais l'être, et qu'il faudrait le dire.

» J'aimerais bien que von Allmen nous explique en quelques mots quelle différence concrète il peut bien faire entre un catéchumène baptisé et un non baptisé. — Comment il est possible, sans adopter la conception catholique du baptême des enfants, de faire de lui autre chose qu'un simple symbole de la grâce prévenante. — Pourquoi, alors qu'un autre (Jésus) s'est engagé pour nous dans le baptême, il faut une seconde fois que ce soit un autre (nos parents) qui s'engage pour nous. — Pourquoi, alors que pour la plupart des familles le baptême des enfants est en fait une consécration de leur enfant, il ne serait pas plus honnête de donner son vrai nom à cette cérémonie, et de réserver celui de baptême au baptême. Il me semble plus grave d'appeler baptême ce qui n'est qu'une consécration ou une bénédiction de l'enfant, que de risquer que cette consécration ne soit prise pour un baptême.

» Je ne vois pas en quoi une cérémonie d'actions de grâces, d'intercession et de consécration d'un nourrisson serait moins acceptable que la bénédiction des mariages, les enterrements et autres cérémonies de tradition, qui n'ont rien de sacramentel, et qui au moins ne compromettent pas le sacrement. »

(Extrait d'une lettre du 26 juin 1950)

malfaçon ou un désordre. Ce n'est pas de baptiser des enfants qui est un scandale, c'est de les baptiser à tort et à travers comme nous le faisons pratiquement. C'est pourquoi, sur ce point, ni Barth, ni Leenhardt ne me convainquent, et j'ai l'impression (d'où la fin de mon article sur l'ouvrage de Joachim Jeremias) que si on suivait ces deux maîtres, on abandonnerait à la fois la tradition apostolique et l'Eglise authentique. En effet, Cullmann, Jeremias, Menoud et d'autres me semblent avoir prouvé que, si haut qu'on remonte dans la tradition, on ne voit pas un moment à partir duquel le pédobaptisme se serait introduit dans l'Eglise comme une innovation, et j'ai, pour ma part (cf. mon exégèse de Luc 9 et de 1 Corinthiens 7. 14)[1] la certitude que les apôtres baptisaient, en même temps que leurs parents, les enfants des nouveaux convertis et des chrétiens en général. C'est donc que l'Eglise apostolique avait une doctrine du baptême avec laquelle le pédobaptisme pouvait convenir. Or — et c'est le gros reproche que j'adresse aux thèses développées sur ce sujet par Barth et Leenhardt — j'ai l'impression que pour eux la doctrine même du baptême est incompatible avec le pédobaptisme, parce que, si je vois bien, le baptême n'est pour eux qu'un faire-part de salut, un *nudum signum*, alors que pour le Nouveau Testament, il est beaucoup plus : un réengendrement.

J'avoue sans honte que sur ce point, et à la lumière de la Bible telle que je la comprends (parce que la soumission à l'Ecriture, norme de toute tradition, est pour moi le *b-a-ba* de toute théologie), je n'arrive pas à acquiescer à la doctrine réformée des sacrements telle qu'elle essaie de se refaire après le libéralisme. Il me semble y voir du docétisme, un refus d'admettre réellement que, sur la base de l'incarnation, le Saint-Esprit est réellement à l'œuvre dans la création et dans le temps. Je n'en admets pas pour autant ce que grossièrement on appelle la position romaine (je ne la connais pas assez pour juger, mais elle me paraît plus nuancée que les libéraux ne le prétendent), c'est-à-dire une doctrine sacramentelle qui pèche par excès contraire, c'est-à-dire qui est arienne, adoptianiste. En d'autres termes, je crois que si on établit un dilemme entre valeur cognitive et valeur causative des sacrements, on se trompe. Ils sont, dans la liberté et la fidélité du Saint-Esprit, à la fois cognitifs et causatifs : cognitifs parce qu'ils renvoient à Jésus-Christ, causatifs parce qu'ils répercutent son œuvre.

Et c'est pourquoi le baptême des enfants est pour moi bien autre chose qu'un « symbole de la grâce prévenante » comme tu dis : c'est une incorporation au corps du Christ par le Saint-Esprit, un bain de régénération, un engendrement nouveau, un ensevelissement avec le Christ et une résurrection avec lui. Comme la circoncision des petits Juifs n'était pas un symbole de grâce prévenante, ou pas seulement, mais leur miraculeuse et spirituelle incorporation au peuple de Dieu, de même le baptême. Et c'est pourquoi les Réformateurs et les catéchismes affirment avec raison que par le baptême nos enfants sont distingués des non-baptisés, ils sont en quelque sorte clôturés contre l'αἰὼν οὗτος, et sanctifiés. En ce sens, je fais entre un catéchumène baptisé et un catéchumène non baptisé une différence : le premier est membre du corps du Christ et il faut que je lui apprenne à en devenir un membre vivant; le second n'est pas membre du corps du Christ et il faut que je le prépare à le devenir.

Tu me demandes aussi pourquoi, puisque Jésus s'est engagé pour nous dans le baptême (sur la croix, si je te comprends bien), j'admets que d'autres — les

[1] Cf. *Foi et Vie*, janvier-février 1949 et *Verbum Caro* N° 13, 1950.

parents, les parrains — puissent s'engager pour nous. N'est-ce pas se moquer de la médiation du Christ ? Sur ce point, la logique ne m'aide pas, parce que je vois, dans le Nouveau Testament, que la foi « substitutive » existe bel et bien. J'ai essayé de le montrer par mon article sur Luc 9, dans *Foi et Vie*. Je pense en particulier aussi aux verbes qui, dans le récit du geôlier de Philippes (Actes 16. 29-34), sont au singulier, alors que toute sa famille est baptisée. Et les textes abondent; cf. par exemple tout le problème de l'intercession, et ce que saint Jacques dit dans les derniers versets de son épître. Sur la base du Nouveau Testament, je n'arrive pas à prétendre qu'à cause de l'unicité de Jésus-Christ, il y ait suppression de toute « médiation par ricochet », sans quoi il faudrait d'ailleurs non seulement supprimer le baptême des enfants, mais les sacrements eux-mêmes, l'Ecriture, le ministère, la prière, la hiérarchie des sexes (1 Cor. 11), etc. Je vois que la foi du geôlier de Philippes autorise le baptême de toute sa maison, et c'est pourquoi je ne me sens pas la liberté d'interdire à un homme ou de m'interdire à moi-même de répondre devant Dieu pour un enfant (et même pour une femme !).

Tu penses aussi que, dans la plupart des cas, les parents considèrent le baptême comme une « présentation » en vue d'une « bénédiction ». Il est exact — cela m'a souvent frappé — que bien des gens par exemple estiment que la cérémonie de présentation des enfants de l'Armée du Salut équivaut à un baptême (et il arrive même que des pasteurs fassent cette équivalence et ne baptisent pas leurs catéchumènes venant de l'Armée du Salut). Pourtant, si les parents font cette confusion, c'est à nous de les mieux instruire, en leur montrant que le baptême est tout autre chose : la greffe d'un membre nouveau sur le corps du Christ. Bien sûr que le baptême est aussi une consécration, c'est-à-dire une dédicace de l'enfant au service de Dieu; je dirai même un sacrifice d'enfant (ou d'adulte) — et c'est au baptême, à cet aspect du baptême, que je rattache pour ma part la langue sacrificielle et sacerdotale que saint Paul emploie au v. 16 du chapitre 15 des Romains. Mais il ne peut y avoir dédicace, sacrifice, que parce qu'on fait mourir en vue d'une résurrection qui change la destination et la destinée du consacré; c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir dédicace que parce qu'il y a baptême. Sans quoi, ça ne veut plus rien dire. Et c'est pourquoi, pour ma part, je refuserais, si on me le demandait, de procéder à une solennelle consécration-bénédiction d'un enfant, à une sorte de « baptême » salutiste. Non seulement une telle pratique n'aurait aucune attache dans le Nouveau Testament (depuis l'Ascension, la présentation des enfants à Jésus trouve sa seule application dans le baptême), mais elle nierait en fait la réalité de l'Ascension. Peut-être accepterais-je, en tremblant fort, de consacrer à Dieu le fils aîné d'une femme, pour le destiner ainsi au ministère, mais à la condition qu'il soit un garçon, qu'il soit l'aîné, et qu'il soit baptisé (comme Jésus a été présenté au Temple après avoir été circoncis). Ce serait la seule consécration enfantine que me permettrait de faire l'Ecriture.

Voilà. Je crains fort que tu ne m'accuses d'être, dans toute cette affaire, plus près de Wittenberg, de Cantorbéry, de Constantinople que de notre tradition réformée et surtout zwinglienne et barthienne. Mais une fois encore, ce n'est ni par mode, ni par goût, ni par désir d'originalité : c'est parce que je ne veux pas avancer quoi que ce soit, dans la théologie, qui contredirait le message apostolique, et j'avoue que toujours plus j'ai peur que notre tradition réformée ne soit terriblement menacée, dans tout ce qui relève du troisième article, (doctrine de l'Eglise, des moyens de grâce, de la vie chrétienne, de l'espérance) de docétisme. Or la seule façon d'écarter cette menace, c'est, je crois, de rester

dialectique aussi dans l'exposé du troisième article et d'adorer à la fois la liberté et la fidélité de l'Esprit.

Excuse cette longue lettre à bâtons rompus. Je suis trop certain de la solidité de notre amitié pour avoir peur de te l'envoyer. Sois en tout cas certain que si tu y répondais dans *Verbum Caro*, je m'en trouverais enchanté.

Je te souhaite de bonnes vacances, et te prie de croire à mon attachement fidèle et dévoué.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

Mon cher ami,

Je te remercie de ta longue et pertinente réponse. Si je reprends la plume, ce n'est pas pour te contredire, mais pour m'obliger à préciser les points où je te rejoins et qui me semblent incontestables, et les points qui me paraissent pouvoir être contestés.

1. Nous sommes entièrement d'accord sur le scandale du baptême pratiqué à tort et à travers et sur la nécessité de poursuivre la réforme déjà commencée dans le sens que tu indiques. Sur le plan théologique, je me sens là-dessus inébranlable. Et pourtant, vois-tu, sur le plan du ministère pratique, je sais que je calerai la plupart du temps, lorsque je devrai refuser de baptiser un enfant de parents indifférents et qui demanderont le baptême par convenance ou par superstition. Car je me dirai qu'alors j'enlève à cet enfant une grande partie de la petite chance qu'il a, grâce à ce baptême et à l'engagement des parents, d'être instruit dans la connaissance de Jésus-Christ. Je préférerai risquer de vilipender ce baptême, que risquer de vilipender la petite chance d'avoir un jour cet enfant au catéchisme, si du moins je n'ai que le baptême pour lui donner cette chance. Mais justement voilà : ne pourrions-nous avoir *autre chose* qui nous permette, sans vilipender le baptême, d'accueillir toute demande de parents nous permettant d'exiger d'eux une promesse à l'égard de l'instruction chrétienne de leur enfant ?

Pratiquement la situation est paradoxale : car nous devrions ne baptiser que justement ceux dont le baptême n'est point indispensable, puisque leurs parents offrent toute garantie, tandis que nous devrions refuser le baptême à ceux-là pour qui il représenterait le seul fil les reliant à l'Eglise, un fil ténu, mais un fil quand même.

Justement pour n'avoir point à refuser le baptême une fois sur deux et risquer ainsi de couper la dernière attache des familles avec l'Eglise, je voudrais que nous ayons une cérémonie sans caractère sacramentel et qui n'aurait pas plus de fondement biblique que la bénédiction du mariage ou le service d'enterrement. De même que les époux viennent rendre grâces, intercéder, s'engager et faire bénir leur union, de même les parents viendraient rendre grâces, intercéder, faire bénir leur enfant et s'engager pour lui. Les deux cérémonies auraient le même caractère, la naissance, le mariage et la mort faisant partie de l'ordre naturel. Une telle cérémonie me semble aussi acceptable pour des *parents* chrétiens, que l'est celle du mariage pour des *époux* chrétiens. Et j'aurais moins de scrupules à l'« utiliser » pour obtenir un engagement de parents non chrétiens, que le baptême.

2. Le baptême est un réengendrement; qui le contesterait ? Mais c'est justement pourquoi on est en droit de demander qu'il soit donné à quiconque a la possibilité d'en avoir conscience. Il n'y a pas de nouvelle naissance inconsciente. Et Jacques ne dit pas : « Dieu nous a engendrés par le baptême », mais

« par la Parole de vérité »; et Pierre ne dit pas non plus « régénérés par le baptême », mais « par une semence incorruptible qui est la Parole de Dieu ». Le baptême ne peut donc qu'attester et *re*produire ce que la Parole a produit en nous.

Je ne nie pas du tout que le baptême ait une valeur cognitive *et causative*. Car toute connaissance de Jésus-Christ est cause de changements merveilleux. Mais j'entends bien qu'il n'est causatif qu'*en tant que cognitif*. Le baptême ne produit rien avant la connaissance de Jésus-Christ.

Et c'est là que je reste perplexe et n'arrive point à réaliser la différence que tu établis entre l'enfant baptisé et non baptisé, entre le membre mort de l'Eglise et le non-membre de l'Eglise. Qu'est-ce que cette nature morte intermédiaire ? Qu'est-ce que cette existence baptismale ? A-t-elle le moindre semblant de réalité ? Y a-t-il dans l'enfant baptisé une quelconque prédisposition supplémentaire à entendre la Parole ? Si je dois le considérer comme membre de l'Eglise, est-ce que je ne dois pas exactement dans le même sens considérer tout homme comme appartenant au seul Seigneur et le lui apprendre ?

3. Je ne veux point supprimer toute médiation. Je sais que la vie de l'Eglise n'est que cela, et que tout baptême en particulier implique la médiation du ministère pastoral. Mais je maintiens qu'il n'est pas normal qu'un premier baptême où nous n'étions pas (celui du Christ) soit suivi d'un second baptême où nous ne sommes pas non plus, et que le sens du second baptême, c'est notre *présence* reconnaissante et joyeuse à ce premier baptême pour tous les hommes du Seigneur dans le Jourdain. Notre absence au premier baptême appelle notre présence au second. Mais une double absence n'a guère de signification.

Je reconnais cependant que la foi du geôlier de Philippes ou celle de Corneille a peut-être répondu pour les autres membres de sa famille. Je n'en suis pas sûr cependant. Quand j'essaie de me placer dans l'ambiance de cette nuit prodigieuse, de m'asseoir à la table de cette famille dont le chef vient d'être foudroyé par la grâce, et qui écoute maintenant la Parole de vie dans la bouche de ces hommes tout à l'heure enchaînés dans leur cachot, je pense que la femme, et la tante, et la fille, et le gendre, et les petits-enfants mêmes du geôlier ont bien pu participer à la *foi* du geôlier, ont bien pu accéder tous cette nuit même à un commencement d'espérance, qui faisait que le geôlier ne répondait pas forcément *pour eux*, mais que peut-être tous, par la puissance de l'Esprit, répondaient *avec lui*. Je ne sais si je romantise, mais je ne puis m'empêcher de trouver tout le contexte de cette histoire assez éloigné du nôtre lorsque nos bons chrétiens font traditionnellement et automatiquement baptiser leurs enfants.

4. J'admets la possibilité que les apôtres aient baptisé des enfants; mais devant un fait qui malgré tout demeure incertain, devant le fait aussi qu'il y a dans les premiers siècles de l'Eglise en tout cas une tradition authentique de non-baptême d'enfants de familles chrétiennes (l'exemple d'Augustin et d'Ambroise en font foi), on peut se demander si l'Eglise n'aurait pas le droit et le devoir, sans nier la valeur du baptême des enfants, sans prétendre être plus apostolique que les apôtres, dans les circonstances présentes, face à cet abus systématique de son plus précieux trésor, face aux tentations et aux confusions que multiplie la pratique du pédobaptisme, de décider qu'elle serait aujourd'hui plus fidèle à son Seigneur en ne baptisant que ceux qui demandent eux-mêmes à recevoir le baptême et non plus ceux pour lesquels d'autres le demandent. Sans doute l'Eglise ne peut-elle commander la chose, mais au moins la *recommander*.

5. Que vient faire le docétisme pour toi dans la conception réformée du sacrement ? Nous croyons que la Parole a été faite chair en Jésus-Christ, et non pas dans l'eau, le pain et le vin. Les sacrements attestent la présence et l'œuvre du Fils de Dieu incarné, ils n'en sont pas une réincarnation. Il me semble que ce serait plutôt la diffusion de l'incarnation au travers des sacrements qui tendrait vers le docétisme et compromettrait l'humanité rigoureuse et historique de Jésus de Nazareth. Le docétisme est toujours à craindre, et plus que le libéralisme. Mais vraiment je ne vois pas en quoi le pédobaptisme nous donne contre lui des garanties, bien au contraire. Certes, je crois comme toi à l'œuvre du Saint-Esprit dans la création et dans le temps. Mais le baptême n'est pas le signe de cette œuvre générale de la Providence, il est le signe de l'œuvre particulière de régénération opérée par l'Esprit dans les *croyants*. Encore une fois, il faudrait s'entendre sur le fond : les sacrements ne se rapportent pas à la création, mais à la nouvelle création; c'est pourquoi les cérémonies qui accompagnent la naissance, la puberté, le mariage, la mort, et que j'estime parfaitement valables, ne sauraient avoir de caractère sacramentel, et il faudrait en quelque sorte tenir le sacrement, si nous voulons lui conserver sa pleine valeur biblique et sa tension eschatologique, *à l'abri de ces cérémonies*.

6. Un détail encore : je ne suis pas persuadé que la présentation des enfants à Jésus trouve sa seule application dans le baptême. Rien ne me dit que l'un de ces enfants, si par la suite il s'est converti, n'aura point alors été baptisé. Cette bénédiction me paraît se rapporter au fait que ces enfants sont l'*image* de ce que devient l'homme régénéré par l'Esprit, et non pas au fait qu'ils *sont* nés de l'Esprit, ce qui serait la signification de leur baptême. Je crois que l'Eglise pourrait bénir les enfants au nom de Jésus-Christ, tout en demandant aux parents à cette occasion l'engagement de faire tout leur possible pour amener leur enfant, par la connaissance de Jésus-Christ, à demander le baptême. La situation serait assez claire et si notre enseignement demeure solidement biblique, nous ne risquons pas de devenir pareils aux « spirituels » du XVIe siècle. Et puis, les arguments qu'on avance en faveur du baptême des enfants, arguments d'ordre sentimental, pédagogique, traditionnel, trouveraient leur réponse dans une telle cérémonie, et le baptême resterait le baptême, purement et simplement. Et c'est cela qui importe.

Mais je ne tiens pas à cette bénédiction, ni à une consécration. J'admettrais volontiers que l'on vienne simplement rendre grâces et intercéder pour son enfant, et promettre de l'élever pour la gloire de Dieu.

Je suis loin d'avoir répondu à toute ta lettre. Il y faudrait trop de pages et reprendre toute la question. J'ai voulu seulement, à propos de ce que tu me dis, te préciser mes sentiments, mes certitudes et mes perplexités. A toi de voir s'il vaut la peine de publier ces remarques dans *Verbum Caro* à la suite de ta lettre.

Avec mon plus amical et fidèle message. ROLAND DE PURY

Rectification

La dernière phrase de notre article sur « le remariage des divorcés dans l'Eglise nationale vaudoise » (Verbum Caro, nº 14, p. 79) doit être remplacée par celle-ci : « Après un long débat, le synode n'a pas retenu la proposition de la commission spéciale d'introduire dans la liturgie du mariage un formulaire particulier pour le cas de remariage de divorcés, ceci afin de ne pas donner l'impression qu'il reconnaît la légitimité du divorce. » ALBERT GIRARDET

« par la Parole de vérité »; et Pierre ne dit pas non plus « régénérés par le baptême », mais « par une semence incorruptible qui est la Parole de Dieu ». Le baptême ne peut donc qu'attester et *re*produire ce que la Parole a produit en nous.

Je ne nie pas du tout que le baptême ait une valeur cognitive *et causative*. Car toute connaissance de Jésus-Christ est cause de changements merveilleux. Mais j'entends bien qu'il n'est causatif qu'*en tant que cognitif*. Le baptême ne produit rien avant la connaissance de Jésus-Christ.

Et c'est là que je reste perplexe et n'arrive point à réaliser la différence que tu établis entre l'enfant baptisé et non baptisé, entre le membre mort de l'Eglise et le non-membre de l'Eglise. Qu'est-ce que cette nature morte intermédiaire ? Qu'est-ce que cette existence baptismale ? A-t-elle le moindre semblant de réalité ? Y a-t-il dans l'enfant baptisé une quelconque prédisposition supplémentaire à entendre la Parole ? Si je dois le considérer comme membre de l'Eglise, est-ce que je ne dois pas exactement dans le même sens considérer tout homme comme appartenant au seul Seigneur et le lui apprendre ?

3. Je ne veux point supprimer toute médiation. Je sais que la vie de l'Eglise n'est que cela, et que tout baptême en particulier implique la médiation du ministère pastoral. Mais je maintiens qu'il n'est pas normal qu'un premier baptême où nous n'étions pas (celui du Christ) soit suivi d'un second baptême où nous ne sommes pas non plus, et que le sens du second baptême, c'est notre *présence* reconnaissante et joyeuse à ce premier baptême pour tous les hommes du Seigneur dans le Jourdain. Notre absence au premier baptême appelle notre présence au second. Mais une double absence n'a guère de signification.

Je reconnais cependant que la foi du geôlier de Philippes ou celle de Corneille a peut-être répondu pour les autres membres de sa famille. Je n'en suis pas sûr cependant. Quand j'essaie de me placer dans l'ambiance de cette nuit prodigieuse, de m'asseoir à la table de cette famille dont le chef vient d'être foudroyé par la grâce, et qui écoute maintenant la Parole de vie dans la bouche de ces hommes tout à l'heure enchaînés dans leur cachot, je pense que la femme, et la tante, et la fille, et le gendre, et les petits-enfants mêmes du geôlier ont bien pu participer à la *foi* du geôlier, ont bien pu accéder tous cette nuit même à un commencement d'espérance, qui faisait que le geôlier ne répondait pas forcément *pour eux*, mais que peut-être tous, par la puissance de l'Esprit, répondaient *avec lui*. Je ne sais si je romantise, mais je ne puis m'empêcher de trouver tout le contexte de cette histoire assez éloigné du nôtre lorsque nos bons chrétiens font traditionnellement et automatiquement baptiser leurs enfants.

4. J'admets la possibilité que les apôtres aient baptisé des enfants; mais devant un fait qui malgré tout demeure incertain, devant le fait aussi qu'il y a dans les premiers siècles de l'Eglise en tout cas une tradition authentique de non-baptême d'enfants de familles chrétiennes (l'exemple d'Augustin et d'Ambroise en font foi), on peut se demander si l'Eglise n'aurait pas le droit et le devoir, sans nier la valeur du baptême des enfants, sans prétendre être plus apostolique que les apôtres, dans les circonstances présentes, face à cet abus systématique de son plus précieux trésor, face aux tentations et aux confusions que multiplie la pratique du pédobaptisme, de décider qu'elle serait aujourd'hui plus fidèle à son Seigneur en ne baptisant que ceux qui demandent eux-mêmes à recevoir le baptême et non plus ceux pour lesquels d'autres le demandent. Sans doute l'Eglise ne peut-elle commander la chose, mais au moins la *recommander*.

5. Que vient faire le docétisme pour toi dans la conception réformée du sacrement ? Nous croyons que la Parole a été faite chair en Jésus-Christ, et non pas dans l'eau, le pain et le vin. Les sacrements attestent la présence et l'œuvre du Fils de Dieu incarné, ils n'en sont pas une réincarnation. Il me semble que ce serait plutôt la diffusion de l'incarnation au travers des sacrements qui tendrait vers le docétisme et compromettrait l'humanité rigoureuse et historique de Jésus de Nazareth. Le docétisme est toujours à craindre, et plus que le libéralisme. Mais vraiment je ne vois pas en quoi le pédobaptisme nous donne contre lui des garanties, bien au contraire. Certes, je crois comme toi à l'œuvre du Saint-Esprit dans la création et dans le temps. Mais le baptême n'est pas le signe de cette œuvre générale de la Providence, il est le signe de l'œuvre particulière de régénération opérée par l'Esprit dans les *croyants*. Encore une fois, il faudrait s'entendre sur le fond : les sacrements ne se rapportent pas à la création, mais à la nouvelle création; c'est pourquoi les cérémonies qui accompagnent la naissance, la puberté, le mariage, la mort, et que j'estime parfaitement valables, ne sauraient avoir de caractère sacramentel, et il faudrait en quelque sorte tenir le sacrement, si nous voulons lui conserver sa pleine valeur biblique et sa tension eschatologique, *à l'abri de ces cérémonies*.

6. Un détail encore : je ne suis pas persuadé que la présentation des enfants à Jésus trouve sa seule application dans le baptême. Rien ne me dit que l'un de ces enfants, si par la suite il s'est converti, n'aura point alors été baptisé. Cette bénédiction me paraît se rapporter au fait que ces enfants sont l'*image* de ce que devient l'homme régénéré par l'Esprit, et non pas au fait qu'ils *sont* nés de l'Esprit, ce qui serait la signification de leur baptême. Je crois que l'Eglise pourrait bénir les enfants au nom de Jésus-Christ, tout en demandant aux parents à cette occasion l'engagement de faire tout leur possible pour amener leur enfant, par la connaissance de Jésus-Christ, à demander le baptême. La situation serait assez claire et si notre enseignement demeure solidement biblique, nous ne risquons pas de devenir pareils aux « spirituels » du XVIe siècle. Et puis, les arguments qu'on avance en faveur du baptême des enfants, arguments d'ordre sentimental, pédagogique, traditionnel, trouveraient leur réponse dans une telle cérémonie, et le baptême resterait le baptême, purement et simplement. Et c'est cela qui importe.

Mais je ne tiens pas à cette bénédiction, ni à une consécration. J'admettrais volontiers que l'on vienne simplement rendre grâces et intercéder pour son enfant, et promettre de l'élever pour la gloire de Dieu.

Je suis loin d'avoir répondu à toute ta lettre. Il y faudrait trop de pages et reprendre toute la question. J'ai voulu seulement, à propos de ce que tu me dis, te préciser mes sentiments, mes certitudes et mes perplexités. A toi de voir s'il vaut la peine de publier ces remarques dans *Verbum Caro* à la suite de ta lettre.

Avec mon plus amical et fidèle message. ROLAND DE PURY

Rectification

La dernière phrase de notre article sur « le remariage des divorcés dans l'Eglise nationale vaudoise » (Verbum Caro, nº 14, p. 79) doit être remplacée par celle-ci : « Après un long débat, le synode n'a pas retenu la proposition de la commission spéciale d'introduire dans la liturgie du mariage un formulaire particulier pour le cas de remariage de divorcés, ceci afin de ne pas donner l'impression qu'il reconnaît la légitimité du divorce. » ALBERT GIRARDET

KARL BARTH SYSTÉMATISÉ

Le R. P. J. Hamer, dominicain, a fait paraître l'an dernier un ouvrage intitulé *Karl Barth* et sous-titré *L'occasionalisme théologique de Karl Barth, Etude sur sa méthode dogmatique* [1]. Fort bien présentée [2], cette étude mérite d'être lue et méditée. Nous allons voir qu'elle en vaut la peine.

L'auteur s'est attaché à la « méthode dogmatique » de Karl Barth en s'appuyant principalement sur la *Kirchliche Dogmatik*. Un premier chapitre, consacré à la notion barthienne de dogmatique, justifie le plan de l'exposé, qui n'est autre que celui des Prolégomènes : Parole révélée, Parole écrite et Parole prêchée.

Dans sa première partie (*Le critère divin de la dogmatique : la Parole de Dieu*), le P. Hamer, après avoir étudié la position des Réformateurs et des spiritualistes du XVIe siècle (chapitre II), aborde la « caractéristique fondamentale de la théologie de Barth : la disjonction établie entre la Parole de Dieu et l'Ecriture sainte » (p. 17). La Parole s'adresse à l'homme, mais elle « n'est pas livrée à l'homme » (p. 32). C'est dire que l'Ecriture sainte n'est pas la Parole de Dieu : elle ne peut que le devenir, sans cesse à nouveau, quand et où il plaît à Dieu (chapitre III). Elle est pourtant bien reçue dans le monde créé, mais de telle manière que sa révélation même ne fait qu'en accentuer le mystère. Aussi bien l'humanité du Christ, telle que Barth la conçoit, voile-t-elle sa divinité (chapitre IV). Il en résulte qu'à proprement parler, la révélation est inconnaissable. « Dans le langage humain, Dieu voit sa propre pensée, mais dans ce même langage l'homme exprime une réalité totalement différente. D'un côté la correspondance est parfaite, de l'autre elle est inexistante. Le résultat s'exprime donc par une sorte de moyenne : concordance partielle que Barth appelle l'*analogia fidei* » (p. 60). Cette équivalence unilatérale détruit toute idée de la révélation (chapitre V).

Le critère divin de la dogmatique est donc inabordable. Mais Barth fournit un « critère de remplacement », l'Ecriture sainte, à laquelle est consacrée la deuxième partie de l'ouvrage (*Le critère humain et provisoire : la Bible*). Pourtant rien, chez Barth, ne justifie l'autorité de l'Ecriture. « La lettre de l'Ecriture est totalement opaque à la révélation, la foi ne peut en constituer un approfondissement. L'Esprit ne vient pas illuminer la lettre, il livre la révélation malgré la lettre. La lettre n'est que l'*occasion* de l'intervention de l'Esprit » (p. 72). Tout le système barthien « prétend reposer sur l'autorité de la Bible, et l'autorité de cette dernière ne repose sur rien » (p. 86). N'est-ce pas une théologie du « *als ob* » ? (chapitre VI). Suit une appréciation, plus positive, des principes exégétiques de Barth. Il a rappelé, à juste titre, que l'exégèse doit être objective, c'est-à-dire chercher « à rejoindre la pensée des auteurs sacrés », qu'elle doit être théologique, « c'est-à-dire qu'elle doit tenir compte du choix chrétien imposé par la *fiducia* de l'exégète » (p. 112), enfin qu'elle doit être

[1] Desclée de Brouwer, Paris 1949, 297 p.

[2] A une réserve près toutefois : quand renoncera-t-on, dans les publications savantes, à faire figurer les notes en fin de volume, obligeant le lecteur à lire à deux mains ?

prudente dans la manière dont elle recourt aux diverses notions philosophiques humaines pour expliciter le contenu de l'Ecriture (chapitre VII).

La troisième partie (*La prédication de l'Eglise : matière de la dogmatique*) traite des divers problèmes relevant de ce que Barth appelle lui-même la Parole prêchée. L'auteur étudie d'abord l'ecclésiologie de Luther, de Calvin et de Schleiermacher. Il constate, à juste titre, que l'Eglise est, pour le premier, la communion des croyants (ecclésiologie de la foi), pour le second la société des prédestinés (ecclésiologie de la prédestination), pour le troisième « l'assemblée des régénérés, réunis dans un but d'entraide et de collaboration mutuelles » (ecclésiologie de l'expérience religieuse, p. 127). Le chapitre se conclut par quelques brèves, mais très intéressantes considérations sur la visibilité de l'Eglise dans ces trois courants de pensée (chapitre VIII). Barth s'inspirera de l'ecclésiologie des Réformateurs, mais il lui apporte de sérieuses modifications. Pour Luther et Calvin, l'Eglise comportait un élément indiscutable de visibilité. Pour Barth, la Parole de Dieu est tout ensemble « l'élément constitutif d'une Eglise invisible et la marque distinctive d'une Eglise visible » (p. 137). Il en résulte que, si l'Eglise est un pur événement, dépendant de la seule souveraineté de Dieu, elle n'en est pas moins visible et historique, constituée par la suite d'événements par laquelle Dieu la suscite sans cesse à nouveau. Mais ces événements ne sont autres que les initiatives constamment nouvelles de la Parole de Dieu. Or cette Parole n'est saisie par l'homme que dans l'acte de la *fiducia*. Et la *fiducia* ne repose elle-même sur aucune garantie objective. Il en découle que l'appartenance à l'Eglise visible est « un saut dans l'inconnu » (p. 139), ce qui n'empêche pas la communauté visible de revêtir une extrême importance. « Si Dieu reste libre, le croyant, lui, ne peut chercher le salut que dans la communauté visible ». Et le P. Hamer de noter fort justement qu'il y a, dans la théologie barthienne « une extraordinaire revalorisation de l'Eglise visible, maintenue cependant sous le jugement de Dieu » (p. 141). La structure la moins imparfaite de l'Eglise sera celle qui offre le moins de résistance aux interventions de la Parole de Dieu. L'Eglise barthienne sera congrégationaliste (chapitre IX). Brièvement, l'auteur résume ensuite la notion barthienne de prédication, les rapports qu'elle soutient chez Barth avec le sacrement et avec la confession de foi. Tout ceci pour conclure que, selon la théologie romaine bien comprise, l'Eglise reste toujours soumise à la révélation, comme Barth le veut aussi. La différence, c'est que, chez Barth, du fait de l'absence d'une doctrine de l'Incarnation prolongée dans l'Eglise, l'Ecriture est non seulement la norme, mais l'explicatrice de cette norme, rôle assumé, selon la théologie catholique, par le magistère vivant de l'Eglise humano-divine (chap. X).

La quatrième et dernière partie (*La valeur des principes barthiens et leur origine immédiate*) expose d'abord les conclusions auxquelles l'auteur est parvenu. Le P. Hamer ramène à trois principes l'essentiel de la méthode dogmatique de Barth.

1. *Caractère actuel et discontinu de la Parole de Dieu.* « Aucun don n'est concédé à l'homme ou à l'humanité. Dieu ne conserve pas la révélation et la grâce, il les recrée toujours » (p. 137).

2. *Caractère essentiellement mystérieux de la Parole de Dieu.* Par suite du péché, l'homme est devenu « sans organe pour la Parole de Dieu » (p. 168).

3. *Credo quia absurdum.* « La foi n'est pas un acte de l'homme qui connaît Dieu, mais un acte de Dieu qui connaît l'homme... Mais ici le fidéisme entre

en jeu. L'homme choisit de croire, il décide de croire... Ce mouvement de la *fiducia* est essentiellement un saut dans le vide absolu... Cette *fiducia* est à l'origine de la *connaissance indirecte*. L'homme se tourne à nouveau vers la Bible et décide d'y voir malgré tout un témoignage de la Parole de Dieu » (p. 169). En d'autres termes, la Bible n'est pas un moyen de connaissance, « elle n'est qu'un *lieu*, une *occasion*. Aussi nous semble-t-il que l'on puisse définir la méthodologie barthienne un occasionalisme théologique » (p. 170). La pensée de Barth est finalement « fondée sur un agnosticisme dont il essaie en vain de s'évader par le fidéisme » (p. 171). Elle est en somme nettement dualiste : « Tout se situe sur deux plans : le plan de l'action divine et celui de l'action humaine. Dans sa souveraine liberté Dieu peut, par des « interventions verticales » jouer un rôle réel, mais caché sur le plan humain; l'homme ne peut même pas lever la tête : il est pris dans la continuité horizontale. Dieu se trouve dans l'ordre de la vérité, il fait la vérité; l'homme se trouve dans l'ordre de l'obéissance. Dans le cadre de sa *fiducia*, il a perçu l'*ordre* de se conformer à une Ecriture qui ne contient pas la vérité, mais qui pourrait la devenir » (p. 170). La Bible serait-elle la source de ce dualisme ? (chap. XI). Non pas. Le P. Hamer la trouve dans Kierkegaard dont Barth, il est vrai, s'est distancé depuis longtemps, mais qui n'en a pas moins exercé une influence décisive sur le départ théologique du pasteur de Safenwil. C'est en s'appuyant sur Kierkegaard que Barth a échappé à la théologie hégélienne de sa jeunesse. Mais, des deux principes kierkegaardiens fondamentaux, le dualisme (ou le paradoxe) et la subjectivité (ou la mystique), Barth n'a gardé que le premier, qui lui était seul utile dans sa lutte contre le libéralisme théologique. Plus tard, dès qu'il s'est aperçu que l'individualisme kierkegaardien « conduisait à une noétique de type religieux et intuitif, il abandonna une façon de parler équivoque qui pouvait nuire à l'idée fondamentale et essentiellement polémique de son œuvre » (p. 211). Quoi qu'il en soit, les trois grands principes barthiens ont leur source dans le dualisme anti-hégélien (et donc hégélien) du penseur danois (chap. XII).

Après une sorte d'excursus (chap. XIII) où est rappelée, à l'intention des protestants, la position de la théologie catholique sur les divers points traités au cours de l'ouvrage (Révélation immédiate ou médiate ? — Etat de l'intelligence dans une nature déchue — Harmonie de la foi et de la raison), le P. Hamer conclut qu'il y a lieu de distinguer « l'intention foncière de Barth et son intuition théologique. Barth a voulu rendre à la transcendance divine une place que le libéralisme lui avait âprement disputée. Intention légitime et combien nécessaire ». Mais il a compromis cette intention en « associant inséparablement la transcendance et la non-communication de la sainteté divine », ce qui constitue « une déviation philosophique d'un grand thème scripturaire » (p. 234). « Barth se survivra par ce qu'il a *voulu* faire » (p. 235). Dans la mesure où elle répondra à son intention, la théologie protestante redeviendra, pour la théologie catholique, un partenaire avec lequel il est possible de mieux converser qu'avec le libéralisme du siècle dernier. Au reste, l'avenir seul dira si cette heureuse orientation est un « acquis définitif » ou ne représente que le « sommet d'une courbe » (p. 236).

Le livre du P. Hamer est le résultat d'un travail probe et patient. L'auteur a lu la plupart des écrits de Barth et, à coup sûr, tous les plus importants. On n'en saurait dire autant de tous ceux, anti-barthiens et même barthiens, qui se mêlent de parler, d'écrire ou de professer. Il a consulté les travaux, protestants

et catholiques, déjà parus. Il a fait l'effort de situer Barth dans son Eglise, d'étudier les Réformateurs, le libéralisme protestant, Hegel, Kierkegaard, la théologie dialectique. Il serait à souhaiter que les auteurs protestants, parlant du catholicisme, manifestent toujours le même souci d'information et une égale volonté de sympathie.

Le P. Hamer me semble avoir été particulièrement heureux dans son essai de caractériser Barth par rapport aux Réformateurs, de montrer en quoi il les continue et en quoi il s'en distingue. De même, l'origine kierkegaardienne de certains thèmes barthiens est lumineusement mise en évidence.

Néanmoins, telle qu'elle se propose au lecteur, l'interprétation du P. Hamer apparaît extrêmement vulnérable, et ceci à cause même de l'intention avouée de l'auteur : trouver, en se fondant — à juste titre — sur la méthode dogmatique du théologien bâlois, la « clef de tout le système » (p. 5) et « mettre en lumière les mérites et les insuffisances du système étudié » (p. 6). En fait, le bilan général de l'entreprise barthienne, tel que le P. Hamer l'établit, se solde par un déficit sans espoir. Les « insuffisances » éclatent tout au long de l'ouvrage, surtout dans la première partie qui commande l'essentiel de l'exposé. Insuffisante, la notion barthienne de l'actualité de la Parole de Dieu : l'action de Dieu ne produit pas d'effet, elle s'applique momentanément à des êtres et à des cas particuliers, elle ne se donne jamais (cf. p. 33). Insuffisante, la christologie barthienne, selon laquelle l'humanité est « *inutilisable* comme telle » (p. 46). Insuffisante, la notion barthienne de la connaissance de la Parole de Dieu : selon Barth, l'homme « ne peut pas connaître Dieu » (p. 68). Insuffisante, la notion barthienne de l'Ecriture sainte : la lettre de l'Ecriture est « totalement opaque à la révélation » (p. 72). Insuffisante, la notion barthienne d'inspiration : l'inspiration barthienne est insaisissable (cf. p. 74). Insuffisante, la notion barthienne d'Eglise : contre son intention, Barth nie, en fait, toute visibilité de l'Eglise et l'appartenance à l'Eglise visible n'est qu'un « saut dans l'inconnu » (p. 139). Insuffisants, et combien, les trois principes barthiens, insuffisantes, leurs conséquences. Comment d'ailleurs serait-elle suffisante, une méthode dogmatique qui aboutit à l'occasionalisme théologique, à l'agnosticisme, au fidéisme ?

En face de cet impressionnant passif, il fait pauvre figure, le maigre petit actif des seuls « mérites » reconnus sans réserve à Barth : la validité de son exégèse *objective* (mais non de son exégèse théologique, cf. p. 95 et suiv.) et l'honorabilité de son intention, sauvée en quelques phrases, tout à la fin de l'ouvrage : « rendre à la transcendance divine une place que le libéralisme lui avait âprement disputée » (p. 234). C'est peu. Et c'est fini.

Pour peu qu'il connaisse Barth, et qu'il ait mesuré les conséquences de sa pensée pour l'Eglise et la prédication chrétienne, tout lecteur impartial du P. Hamer serait excusable de s'associer aux dures critiques que lui a faites le P. Bouyer : « C'est une immense déception que ce livre nous laisse. Il ne devrait pas s'intituler *Karl Barth* mais *Les erreurs*, ou plutôt *L'erreur de Karl Barth*. Vouloir ramener un homme, une pensée religieuse à une erreur, et de surcroît loger cette erreur dans une définition toute faite *a priori* d'après des cadres de pensée qui leur sont non pas tellement hostiles qu'étrangers, quelle critique plus sévère pourrait-on formuler à l'endroit du P. Hamer que de formuler ainsi son dessein en ses propres termes ?... Il est bien vrai qu'en conclusion, le P. Hamer insiste sur la sympathie qu'il éprouve avec l'intention, sinon avec

la réalisation de la pensée barthienne. Mais cette intention, il s'est jusque-là si peu préoccupé de la dégager que cette conclusion, en dépit de son incontestable sincérité, fait une impression de postiche » [1].

Pourtant, quelque compréhensible que soit une critique aussi violente, je ne pense pas qu'elle rende compte équitablement de l'ample effort du P. Hamer. La question qui se pose est bien plutôt celle-ci : comment se fait-il qu'un théologien honnête, sincère, irénique au meilleur sens du terme, ait pu aboutir à une pareille interprétation de la pensée de Karl Barth ? Comment le P. Hamer s'est-il mis dans une situation telle qu'il n'ait plus pu faire justice, autrement que verbalement, à l'intention barthienne ?

C'est, je crois, parce qu'il n'a pas suffisamment pesé l'avertissement que Barth lui-même se donnait — et donnait par avance à ses lecteurs futurs — tout au début de sa carrière théologique : « Ne considérez pas ma contribution à la discussion théologique ... comme une entreprise qui voudrait faire concurrence aux théologies conservatrices, libérales, ritschlienne ou comparative, mais comme une sorte de *note marginale* [2], de glose qui, à sa manière, s'accorde et ne s'accorde pas avec ces grandes constructions, mais qui, j'en suis persuadé, *perdrait son sens* dès l'instant où elle voudrait être davantage, où elle revendiquerait sa place et voudrait faire figure de nouvelle théologie à côté des autres. Thurneysen, Gogarten et moi, nous serons *perdus* dès que nous voudrons vraiment « faire école » au sens ordinaire du terme. Mon idée, c'est que chacun demeure fidèle à son école et à ses maîtres et se contente du *correctif* [3], ou pour parler avec Kierkegaard de la « pincée d'épices » qui est le condiment du repas et peut à la rigueur avoir son importance, de cette note marginale que je vous apporte... Si vraiment quelques-uns ont le désir de comprendre ce dont il s'agit quand on parle de « ma théologie », nous pourrons seulement leur affirmer que nous n'avons pas eu l'intention d'élaborer quelque monument théologique ou de fonder une école. Notre point de départ a été dans la *détresse et la promesse de la prédication chrétienne* [4], et rien que là. [5] »

Le P. Hamer a pris l'œuvre de Barth pour le « texte » même, et non pour la glose marginale. Il l'a considérée comme prétendant à embrasser la totalité de l'horizon théologique, et non comme une perspective particulière, bien que décisive, de cet horizon. En un mot : il a vu en Barth un systématicien, et en sa Dogmatique une théologie complète. Il y a quelques années, nous avons montré sur un exemple particulier, à quoi l'on aboutit lorsque l'on considère Barth comme quelque moderne saint Thomas [6] : un monument d'impasses, de contradictions et d'identités tout ensemble. Ce n'est guère étonnant : la glose marginale usurpant la place du texte lui-même a perdu toute référence, le

[1] Article « Du Dieu caché au Dieu révélé », *La Vie intellectuelle*, février 1950, p. 244-250.

[2] *Randbemerkung* dans le texte allemand. Sauf indication contraire, c'est nous qui soulignons.

[3] Souligné dans le texte.

[4] Souligné dans le texte.

[5] Conférence « Détresse et promesse de la prédication chrétienne » (1922), dans *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris 1933, p. 127-128.

[6] Cf. article « Le problème de l'Eglise chez M. Karl Barth », *Verbum Caro*, N° 1 (février 1947), p. 4-24. Cet article développe plus explicitement que nous n'avons pu le faire ici la manière dont il convient d'aborder Barth pour rendre justice à son intention et recueillir les bienfaits de son message.

correctif ne s'applique plus qu'à lui-même, il ne corrige plus rien, puisqu'il n'y a plus rien à corriger, il tourne à vide. Barth ne se comprend que rapporté à ce dont il admet *a priori* l'existence : à l'Eglise dont, dès la première ligne (et dès le titre !) il suppose la présence, aux grands dogmes œcuméniques dont, à toutes les pages, il postule la validité, au « fait » chrétien dont il ne parle jamais qu'*a posteriori*. Son message n'est intelligible — mais alors, quelle éblouissante lumière ! — que comme celui d'un prédicateur, d'un prophète, si l'on entend bien le mot, d'un ministre de l'actualisation, par le Saint-Esprit, de l'œuvre de Dieu déposée dans l'Ecriture et dans l'Eglise. Un théologien catholique n'eût-il pas été particulièrement qualifié, par son origine confessionnelle, pour cerner les limites à l'intérieur desquelles le témoignage de Barth prend son sens, pour affirmer le « texte », le « contexte », et valoriser du même coup la glose marginale ?

Pourquoi le P. Hamer ne l'a-t-il pas fait ? Aurait-il peut-être été la victime d'un excès de conscience et de délicatesse ? Théologien catholique abordant une œuvre protestante, n'était-il pas naturel qu'il s'inspire de l'opinion commune des protestants réputés compétents sur le sujet ? Or ceux-ci, les « barthiens » précisément, pensaient et pensent encore que la Dogmatique pose les bases d'une théologie complète, qu'elle embrasse la totalité de l'horizon théologique, ils pensaient et ils pensent encore que toute théologie ne peut être qu'une actualisation de la Parole de Dieu et un rejet sans rémission de toutes les « spéculations abstraites » extérieures au dynamisme actuel du Saint-Esprit. Le P. Hamer voyait suspectés d'infidélité à la pensée de Barth, par les « barthiens » les plus notoires (que semblait et semble encore ne pas désavouer toujours le maître dont ils se réclament) ceux d'entre les protestants qui rappelaient l'origine, l'intention première du message barthien : un correctif, une glose marginale, et qui pensaient être d'autant plus fidèles à l'intention de Barth qu'ils affirmaient plus carrément l'existence de la *chose* à corriger, du *texte* à gloser. Le sympathique auteur catholique ne se serait-il pas laissé prendre à l'interprétation « barthienne » de la pensée de Barth ?

Quoi qu'il en soit, l'option de départ du P. Hamer coïncide, en fait, avec la *communis opinio* des « barthiens » sur l'œuvre de Barth. Il en a seulement développé les conséquences d'une manière plus éclatante, pour en montrer l'insuffisance finale.

Si l'on oublie que la théologie de Barth est une théologie du correctif, si on la considère comme une théologie complète, susceptible, à ce titre, d'être systématisée, et non comme la prédication qu'elle est, on devra, tôt ou tard, donner raison au P. Hamer.

Et cela restera le mérite de notre auteur que d'avoir poursuivi la *communis opinio* jusque dans ses derniers retranchements. Cette « erreur » peut servir la vérité. Il nous appartient, à nous protestants, les tout premiers, de l'accueillir avec gratitude et de ne pas en laisser perdre la salutaire instruction.

JEAN-LOUIS LEUBA

BIBLIOGRAPHIE

ALEXANDRE VINET, *Lettres IV*, 1843-1847. Payot, Lausanne 1949.

L'attitude de Vinet, telle qu'elle apparaît dans ce dernier volume de lettres, peut être définie en deux mots : dégagement et engagement.

Bien sûr, c'est avant tout la mort qui va dégager Vinet de son labeur terrestre ! On pourra dire de lui ce que, huit semaines avant de mourir, il disait d'un autre : « Il y a un juste de moins sur la terre, il y a un bienheureux de plus dans le ciel » (p. 311).

Cependant, pour des raisons qui ne sont pas uniquement de santé, Vinet se dégage des responsabilités qu'il assumait dans l'Eglise d'Etat : « Des motifs de conscience m'obligent à résigner, dès la fin de l'année académique qui vient de s'ouvrir, les fonctions que je remplis dans l'Académie de Lausanne en qualité de professeur de théologie pratique » (lettre au Conseil d'Etat, p. 49-50). Il accepte de surseoir. Mais le 21 mai 1845, la décision est irrévocable : « J'ai donné ce matin ma démission... » (p. 114).

Après la chaire de théologie, Vinet occupe un temps celle de littérature. Mais, comme il a le tort de fréquenter des assemblées religieuses en dehors de l'Eglise nationale, ce refuge doit lui être ôté. Le président du Conseil d'Etat, H. Druey, l'en informe : « Je suis chargé en conséquence de vous faire connaître que vos fonctions comme professeur de littérature française ont cessé » (p. 280).

Vinet ne s'en plaint qu'à moitié : « Je suis à peu près décidé à *privatisieren* pendant quelque temps. (...) Je ne voudrais pas sortir de ce monde sans avoir goûté d'une autre manière d'exister » (p. 282).

Et c'est ainsi que, de son propre chef ou par suite des circonstances, Vinet se dégage ou se trouve dégagé de ses fonctions officielles.

Va-t-il alors, pendant le peu de temps qui lui reste à vivre, *privatisieren* ? On pourrait le croire : « J'ai une position solitaire, que je tiens à conserver, et dans laquelle, si je puis faire quelque bien, j'en ferai plus que dans toute autre » (p. 256). Il est un outsider : « J'ai plus qu'il me faut aux dix doigts de mes deux mains pour compter dans le pays ceux qui pensent comme moi » (p. 255). C'est pourquoi il reste étranger aux premiers travaux de l'Eglise libre : « Les hommes comme moi et comme deux ou trois autres, n'ont pas cessé un moment d'être regardés comme des volontaires ou des honoraires — je dis trop peu — qui n'avaient aucune vocation à prendre part à l'œuvre nouvelle » (p. 190-191). « On avait soin de me dire qu'*on ne partageait pas mes vues* » (p. 199).

Néanmoins, dégagé de toute responsabilité dans l'Eglise traditionnelle, Vinet sent la nécessité de s'engager dans cette Eglise nouvelle : « Moi aussi, j'étais tenté de discuter, de critiquer (...); mais chaque chose a son temps. Il faut d'abord approuver et plaindre » (p. 178-179). Ce qui l'amène à une découverte : « On marche ensemble sans être ensemble; mais par-dessous cet

embrouillamini, il se fait une œuvre bénie » (p. 229). Il peut même aller jusqu'à remercier « au sujet de l'œuvre si remarquable que Dieu vient de faire au milieu de nous. C'est bien *Lui* qui l'a faite; chacun est forcé de le reconnaître; presque personne n'a voulu d'avance tout ce que nous voyons aujourd'hui, et nous avons marché vers la vérité en lui tournant le dos » (p. 250). Et c'est ainsi que Vinet se trouve associé à un événement considérable : « Puissions-nous surtout nous humilier toujours davantage dans la pensée du saint honneur que nous a fait notre Maître en nous conviant à mettre la main à la construction d'une maison de Dieu sur la terre ! » (p. 285).

En résumé, et pour reprendre des termes que d'autres articles de cette revue définissent, Vinet passe de l'Eglise-Institution à l'Eglise-Evénement. Mais la pensée qu'il pourrait ainsi drainer la vérité ne l'effleure même pas : « Je ne prétends pas que tout le monde voie la chose du même œil que moi; et je n'ai jugé ni de la bouche ni du cœur ceux des pasteurs vaudois qui sont restés ou rentrés dans leurs postes » (p. 204).

J. B.

F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950. (Bibliothèque théologique.)

L'Ancien Testament parle toujours de Dieu en termes concrets et réalistes, jamais en termes abstraits ou philosophiques. Le lecteur de la Bible est mis en présence d'un être qui, quoique infiniment au-dessus de l'homme, n'en possède pas moins l'aspect, la forme et les gestes de son existence corporelle. Partant de cette constatation, l'auteur examine dans une première partie le vocabulaire anthropomorphique de l'A. T. Il rend leur fraîcheur première à des manières de parler vives et naïves dont nos traductions font des expressions stéréotypées. Puis il constate le problème que ces anthropomorphismes ont posé aux Juifs eux-mêmes, et la tendance à l'atténuation progressive. Enfin, d'un point de vue plus systématique, il conclut que loin d'être périphérique, l'anthropomorphisme est essentiel à la théologie de l'A. T. Il est le fondement de la doctrine chrétienne première : Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ.

H. C.

A. Lecerf, *Etudes calvinistes*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950. (Série théologique de l'Actualité protestante.)

L'ouvrage est composé d'études parues de côté et d'autre, qu'a recueillies et introduites André Schlemmer. L'œuvre de Lecerf est et restera inachevée. Il a interdit que ses notes inédites fussent publiées. Aussi est-ce avec joie que le lecteur parcourt ces quatorze études, à la fois claires et riches de substance. Le calvinisme de l'auteur nous y paraît original, beaucoup moins proche de Barth que lui-même ou son introducteur ne semblent l'avoir cru. Le calvinisme y est défini (p. 11) comme un principe universel au même titre que le catholicisme,

que le déisme ou que le panthéisme. A la théologie s'ajoute donc une philosophie, avec une ontologie, une cosmologie et une anthropologie. C'est là ce qui nous apparaît la marque propre de la position de Lecerf, et là, il n'a pas de successeur. Les néo-calvinistes se désintéressent de tout ce qui n'est pas théologie biblique ou catéchétique, et c'est dommage. Qui reprendra l'étude proprement systématique et philosophique du calvinisme ? Il y aurait là une belle tâche.

Lecerf a vécu dans un long isolement doctrinal. Après sa mort, son œuvre inachevée se dresse elle aussi isolée, jusqu'au moment, sans doute, où Dieu suscitera l'une de ces vocations doctorales que Lecerf attendait avec foi.

H. C.

OTTO WEBER, *Karl Barth's Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht.* Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers, 1950.

M. Otto Weber, professeur à Gœttingue, a rendu un grand service aux théologiens de langue allemande ; il a résumé les six premiers tomes de la *Dogmatique ecclésiastique* (jusqu'au III/2 inclus). Le contenu est divisé en onze chapitres, où l'on reconnaît sans peine les principaux thèmes de la pensée de Barth [1]. L'auteur suit très fidèlement l'ordonnance du texte, dont il indique constamment les références.

Certes, plus encore que le *Résumé analytique* français commencé par le soussigné — qui espère le poursuivre — l'opuscule de M. Weber offre-t-il un concentré d'une extrême densité (162 pages pour 4507). Mais de tels travaux ne prétendent pas suppléer à la lecture de l'original. Ils ne veulent constituer qu'une espèce de répertoire. Comme le remarque Karl Barth dans la préface, l'utilité du patient *Einführender Bericht* de M. Weber est analogue à celle d'une « carte de géographie », ou à celle « d'un de ces robustes petits remorqueurs que l'on voit, dans les grands ports, permettre aux transatlantiques quelque peu massifs et embarrassés de prendre le large ou de gagner le port ».

J.-J. L.

[1] 1. La Parole de Dieu et la dogmatique. 2. Le Dieu trinitaire. 3. L'incarnation de la Parole. 4. L'effusion du Saint-Esprit. 5. Ecriture et Eglise. 6. La connaissance de Dieu. 7. La réalité de Dieu. 8. La grâce élective de Dieu. 9. Le commandement de Dieu. 10. La création et son œuvre. 11. L'homme.

TABLE DES MATIÈRES

Vol. 4. Nos 13-16. P. 1-192

Les chiffres en italiques désignent le numéro de la revue, les chiffres en caractères romains désignent la page.

ARTICLES DE FOND

VON ALLMEN, JEAN-JACQUES. Pour une restauration de l'unité chrétienne *14*, 49
BLONDEL, JACQUES. Espérance chrétienne et esthétique. *15*, 98
CULLMANN, OSCAR. Non solum in memoriam sed in intentionem, Théo Preiss, 1910-1950 . . . . . *16*, 146
JACOB, EDMOND. L'Ancien Testament et la prédication chrétienne *16*, 151
LEUBA, JEAN-LOUIS. Théo Preiss *15*, 97
MEHL, ROGER. De l'autonomie de la morale. *13*, 2
MENOUD, PHILIPPE. L'image chrétienne de la femme. *16*, 165
PAQUIER, RICHARD. Le fondement christologique de la liturgie . *13*, 15
STAUFFER, RICHARD. Reinhold Niebuhr *13*, 34

TRIBUNE ŒCUMÉNIQUE

CONGAR, YVES M.-J. Pour le dialogue avec le mouvement œcuménique *15*, 111

LA VIE DE L'ÉGLISE

*** Thèses catéchétiques sur le Saint-Esprit. *15*, 124
VON ALLMEN, JEAN-JACQUES et DE PURY, ROLAND. Conversation pastorale au sujet du baptême des enfants *16*, 176
GIRARDET, ALBERT. Le remariage des divorcés dans l'Eglise nationale vaudoise *14*, 74
HAMER, JÉROME. Dialogue sans polémique sur la condition des protestants en Espagne *13*, 40

ÉTUDES CRITIQUES

VON ALLMEN, JEAN-JACQUES. L'Eglise primitive et le baptême des enfants (à propos de l'ouvrage de Joachim Jeremias, *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt ?*) *13*, 43

BONNARD, PIERRE. Où en est la question des paraboles évangéliques. De Jülicher (1888) à Jeremias (1947) (Exposé des interprétations de Jülicher, Fiebig, Buzy, Dodd et Jeremias) *14*, 81

CASALIS, GEORGES. L'événement et l'institution (à propos de l'ouvrage de Jean-Louis Leuba, *L'institution et l'événement*) . . *15*, 137

LEUBA, JEAN-LOUIS. Karl Barth systématisé (à propos de l'ouvrage du P. J. Hamer, *Karl Barth*) *16*, 182

THÉVENAZ, PIERRE. L'affrontement de la philosophie et du christianisme (à propos de l'ouvrage de Roger Mehl, *La condition du philosophe chrétien*) *15*, 129

Bibliographie *13*, 48; *14*, 90; *15*, 144; *16*, 188

Ouvrages reçus . . . . . *13*, couv.; *15*, couv.

Imprimerie Delachaux & Niestlé S. A., Neuchâtel (Suisse)
Printed in Switzerland